

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود ا
لإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب

استدلال المعطلة بالآيات القرآنية في توحيد الأسماء و الصفات عرضاً و نقضاً

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير بقسم العقيدة و المذاهب المعاصرة

إعداد
عبدالرحمن بن حمد بن عمار العمار الخالدي

إشراف الدكتور
يوسف بن محمد السعيد
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة و المذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بالرياض

1427 هـ / 1428 هـ

المقدمة

إن الحمد لله نحمده و نستعينه و نستغفره و نتوب إليه ونعوذ ب
الله من شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ،
و من يضلل فلا هادي له ، و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك

له و أشهد أن محمدا ₵ عبده ورسوله .
{ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ} [سورة آل عمران:102]
{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ} [سورة النساء:1]
{ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ} [سورة ا لأحزاب:70-71] أما بعد
فإن خير الحديث كتاب الله ، و خير الهدي هدي محمد ₵ ، و شر ا لأمور محدثاتها ، و كل بدعة ضلالة و كل ضلالة في النار .
إنّ الله أراد من عباده الهداية في شأنهم كله ، و لم يحوجهم في بيانها إلى غيره سبحانه و تعالى ، فلذلك أرسل رسوله ₵ بالخير داعياً و إليه هادياً ، قال سبحانه و تعالى : {ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ} [سورة الأحزاب:45-46] و قال سبحانه : {ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ} [سورة الأعراف:157]
فكان ₵ مُبَيِّناً للخير و داعياً إليه ، و ما مات ₵ حتى أتم البيان و قام بالبلاغ ، فأظهر الدين و شعائره ، و لم يحوج أحداً إلى أحدٍ ـ غيره ـ في طلب الهداية في الإيمان أو العمل ، فببلاغه و بيانه ₵ تم الدين و كملت النعمة ، قال تعالى : {ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ} [سورة المائدة:3] و لقد أدرك سلف الأمة و هداتها ذلك أتم إدراك فكانوا له ₵ متبعين و بسنته متمسكين في سائر أبواب الدين ، و من ذلك الإيمان بالله ، فقد كانوا يؤمنون بالله الإيمان التام متبعين في ذلك نبيهم و موافقين لأمر ربهم ؛ و من إيمانهم بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه العزيز و بما وصفه به رسوله محمد ₵ من غير تحريف و لا تعطيل و لا تكييف و لا تمثيل .
و ما زال هذا حال الأمة ، اجتماع و اتفاق على الإيمان بربهم ، لم يؤثر عنهم فرقة و لا اختلاف في ذلك ، تتباين آراؤهم في أمور الدنيا و تلتقي أقوالهم على توحيد الله ، و كان هذا دأب أتباعهم ، فكان الإيمان ـ بحمد الله ـ ظاهر و أعلامه بينه ، ثم حدثت البدع ، و ظهرت الأهواء مع انقراض عصر الصحابة و أكابر التابعين ، فأطل التعطيل برأسه على الأمة لما عربت كتب الأعاجم و تظاهر بـ الإسلام الطاعنون من أرباب الديانات المخالفة ، و ظهر لهم في

ديار الإسلام أتباع و أعوان ، فاجتمع فساد الرأي و سوء الطوية و جهل العوام فكانت فتن الأهواء .
و لقد لبس أرباب الأهواء على أمة محمد دينهم بما يظهرونه من موافقة للشرع في ظاهر اللفظ ، و إن كانت حقيقة أفعالهم و تقريراتهم تعود على الدين بالنقض و الإبطال ، فلذلك كان من النصح للأمة ـ عامتهم و خاصتهم ـ بيان حال هؤلاء المخالفين و كشف زيف دعواهم و فضحهم على رؤوس الأشهاد لئلا يغتر بهم الجاهل .
و إنّ من أوجب ما على طالب العلم بيانه في هذا السياق ـ سياق بيان سبيل أهل الأهواء ـ هو بيان الأصول التي أقاموا عليها مذاهبهم ، و بيان حقيقة هذه المذاهب و كونها خارجة عن الشرع ، و عائدة عليه بالهدم و الإبطال ، و إن زعم أربابها أنهم للشرع متبعين و لأحكامه موافقين ، فلو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ، و لكن البينة و البرهان ، و موافقة الحال هي ميزان المقال و عليها التعويل عند التحقيق .
ومما يُقال في هذا السياق ـ سياق بيان حال المخالف ـ إنّ من اظهر ما يُبتلى به الإنسان و تظهر به حقيقته ـ في العلم و الاعتقاد ـ هو موافقة الشرع و تعظيم نصوصه ، و تقديم كلام المشرع على كل كلام ، و لعظم شأن هذه الموافقة و مكانتها من دين اللّٰه جعلتها محل العناية عند البحث في حال المخالف و بيان حقيقة قوله .
و مما يشار إليه في هذا المقام و يعلن به أن المخالفين قد قرروا رد سنة الرسول ¢ في باب الاعتقاد و زعموا أنها لا تفيد العلم اليقيني ؛ ذلك أنها ظنية الثبوت و قد قرروا قبل ذلك ـ بزعمهم ـ أن ما لم يصل إلى حد التواتر فلا يعتد به في باب الإيمان باللّٰه ، و حيث أنّ غالب نصوص السنة هي من غير المتواتر فقد طالها الرد و الاطراح بهذه القاعدة المفتراة .(1)
فإذا كان هذا تقريرهم تجاه سنة رسول اللّٰه ¢ ، فلا يبقى لهم ما يلبسون به على عامة أمة محمد ـ من كونهم متبعين للشرع ـ إلا ما

(1) سيأتي ـ بإذنه تعالى ـ بيان ذلك بشيء من التفصيل في التمهيد ، و انظر في بيان هذه المقالة موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة (1 / 163 ـ 257) .

زعموه من موافقة لكتاب الله ، فإذا بُيِّنَ موقفهم من آيات الكتاب و كشف زيف دعواهم ؛ ظهر للمسلمين حقيقة مقالتهم ، و كونهم في شأنهم كله لم يصدروا لا عن كتاب منزل و لا عن قول نبي مرسل ، بل غاية دينهم ما ترتضيه أهواؤهم ، و تستحسنه عقولهم ، فيكون في ذلك البيان النُصْحَ الظاهرَ لمن اغتر بهم و بمقالاتهم ، و فيه التحذير البين من سبيلهم .
و بإذنه تعالى سأخص هذا البحث (استدلال المعطلة بالآيات القرآنية في توحيد الأسماء و الصفات عرضاً و نقضاً) في بيان حال المعطلة تجاه كتاب الله تأصيلاً و عملاً من خلال دراسة أقوالهم و استدلالاتهم في باب الأسماء و الصفات ، و خصصت المعطلة من بين المخالفين ؛ لأنهم رؤوس المخالفين في الزعم باتباع كلام الله ، و جعلت البحث مقصوراً على باب واحد من أبواب الدين ـ باب الأسماء و الصفات ـ ذلك أن هذا الباب من أظهر الأبواب التي ظهرت فيه المخالفة و أعلن بها أربابها ، بل و زعموا أنهم في هذه المخالفة إنما صدروا عن نصوص الكتاب ، فعمدت إلى تخصيص هذا الباب بالبحث و الدراسة لأقف على حقيقة دعواهم ـ و أوقف غيري ـ فلا يغتر بهم و لا بقولهم سامع ، و لعل منهم من يتلقف القول بالقبول فيكون فيه نصح له و إرشاد ، و رد عن سبيل الهوى .
و يمكن أن أجمل أهداف البحث و أهميته في الأمور التالية :
الأمر الأول : النصح لأمة محمد ﷺ ببذل الخير لهم و دفع الضر عنهم و لا أعظم من ضر يصيب الإنسان في دينه .
الأمر الثاني : أن باب الإيمان بالله من أهم أبواب الدين ، فيجب أن يخص بمزيد عناية و اهتمام ، فلذلك خصصته بالبحث و البيان .
الأمر الثالث : انتشار كتب المخالفين ـ من المعطلة ـ و غلبت كثير منهم على وسائل الإعلام الحديثة و نشرهم لشبههم متدرعين ـ زعماً ـ بموافقة كلام الله .
الأمر الرابع : بيان مخالفة أرباب الأهواء لنصوص الشرع على الحقيقة و إن أوهموا خلاف ذلك .
الأمر الخامس : كشف الأصول التي أقام عليها أرباب الأهواء دينهم و معتقدهم .
الأمر السادس : بيان اضطراب أرباب الأهواء و عدم ثباتهم على

قول في باب .
الأمر السابع : إظهار الخلاف الحاصل بين أرباب البدع في التقرير و القول .
الأمر الثامن : بيان شيء من اللاوازم الفاسدة التي ينتهي إليها من يسلك مذاهب أرباب الأهواء .
الأمر التاسع : الرد على الشبه الشرعية التي يُلَبِّسُ بها المخالفون على عامة المسلمين .
الأمر العاشر : بيان المعتقد الصحيح ببيان سقوط ضده و المقارنة بينهما .
الأمر الحادي عشر : بيان سلامة الشرع و نصوصه من التعارض و التناقض .
الأمر الثاني عشر : بيان وسطية أهل السنة و الجماعة بين الفرق و لزومهم للحق و تمسكهم بكلام الشرع و تعظيمهم له و بعدهم عن مزالق الأهواء .
و أخيراً فإن هذا البحث ـ على أهميته ـ لم أقف على من كتب فيه استقلالا .
و لقد سرت ـ بحمد الله ـ في كتابة البحث وفق الترتيب التالي :

أولا : المقدمة :

و ذكرت فيها أهمية الموضوع و أسباب اختياره و الخطة التي سوف أسير عليها في البحث و منهج البحث .

ثانيا : التمهيد :

و فيه عرضت عرضاً مجملا للمباحث التالية :
ـ التعريف بمصطلحات البحث
ـ منهج السلف في الاستدلال بكتاب الله على مسائل الاعتقاد.
ـ منهج أهل السنة و الجماعة في توحيد الأسماء و الصفات .
ـ مذاهب المعطلة إجمالا .
ـ مذاهب الممثلة إجمالا .
ـ موقف المخالفين من كتاب الله (و جعلته ضمن المبحث الذي يليه) .
ـ السمات المشتركة بينهم في الاستدلال بآيات الكتاب على مسائل الاعتقاد .
ـ عرض موجز لأهم كتب المعطلة المعتمدة عند الاحتجاج .

ثالثاً : البـاب الأول :

و جعلته لذكر و نقد أصول الاحتجاج لدى المعطلة ـ شرعية كانت أو عقلية ـ و سميته احتجاج المعطلة بالآيات على نفي الصفات مطلقا و نقده ، و فيه فصلان :

الفصل الأول : الأوجه الكلية التي اعتمدوا عليها في استدلالهم بالآيات على نفي الصفات . و جعلته خاصاً بالشبه العقلية .

الفصل الثاني : الاحتجاج بالآيات القرآنية على نفي الصفات مطلقا عرض الاحتجاج و مناقشته . و جعلته خاصاً بالشبه الشرعية الكلية .

رابعاً : البـاب الثـانـي :

و ذكرت فيه احتجاج المعطلة بالآيات القرآنية في باب الصفات الذاتية ونقده و صيرته إلى فصلين :

الفصل الأول : و فيه الاحتجاج بالآيات القرآنية في باب الصفات الذاتية العقلية و نقده و فيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : صفة العلم .

المبحث الثاني : صفة الكلام .وفيه مطلبان :

المطلب الأولى : كلام الله .

المطلب الثاني : مسألة خلق القرآن .

المبحث الثالث : صفة المعية .

المبحث الرابع : صفة العلو .

المبحث الخامس : رؤية الله .

الفصل الثاني : الاحتجاج بالآيات القرآنية في باب الصفات الذاتية الخبرية و نقده و فيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : صفة الوجه لله .

المبحث الثاني : صفة اليد لله .

المبحث الثالث : صفة العين لله .

خامساً : البـاب الثـالـث :

و ذكرت فيه احتجاج المعطلة بالآيات القرآنية في باب الصفات الفعلية و نقده و صيرته إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : صفة المشيئة و الإرادة .

الفصل الثاني : صفة الاستواء على العرش .

الفصل الثالث: صفة المجيء و صفة الإتيان .

و أخيراً خاتمة البحث و أذكر فيها ما توصلت إليه من نتائج من خلال الكتابة في هذا الموضوع .

و بإذنه تعالى سأسير وفق منهجية ثابتة ـ غالباً ـ في كتابة هذا البحث أوجزها فيما يلي :

أولاً : أكتب الآيات القرآنية موافقة لرسم مصحف مجمع الملك فهد رحمه الله .

ثانياً : الأحاديث : لقد حرصت في النقل عن الصحيحين ما أمكنني ذلك ، و عند النقل عنهما أو عن أحدهما أكتفي بهذا القدر في العزو ، و لا أعمد إلى النقل عن غيرهما إلا عند عدم وجود الحديث في أي من كتابيهما، و أنا مع ذلك أبذل وسعي في ذكر من رواه من أصحاب السنن و المسانيد و المصنفات الحديثية مع ذكر الحكم على الحديث من حيث الصحة أو الضعف ناقلاً في ذلك كلام أرباب هذا الفن .

ثالثاً : عند ذكر الحديث عن الرسول ¢ أو الأثر عن الصحابي ، فإن أجعله بين قوسين زوجيين (( )) لتميزه .

رابعاً : عند عزو القول ، فإن كنت نقلت قول القائل بنصه جعلته بين علامتي تنصيص " " ، و إن كان بتصرف أو اختصارٍ أو نقل معنى ؛ فأطلق القول من العلامة ، و أشير ـ غالباً ـ في الحاشية إلى ذلك بقولي : انظر .

خامساً : إذا نقلت القول بنصه و زدت فيه لفظاً لإفادة معنى رأيته ، فإني أضع الزيادة بين قوسين مفردين ( ) للتفريق بين زيادتي و الكلام المنقول .

سادساً : أعزو القول إلى قائله في مصدره الأصلي و لا أعمد إلى المصدر البديل إلا عند تعذر الأصل .فلا أنقل قول القائل من كتاب غيره إلا عند تعذر الوصول إلى كتابه ـ ككونه مفقوداً ـ و أنا مع ذلك أبذل وسعي في الوقوف على الثابت من قوله بالرجوع إلى كتب من استطعت ممن نقلوا عنه قوله .

سابعاً : أكتفي بذكر تاريخ الوفاة لمن يرد ذكرهم من الأعلام ، ما عدا أصحاب الرسول ¢ فإني أترضى عنهم دون ذكر لتاريخ الوفاة .

ثامناً : أبين معنى الغريب من الألفاظ ، و أعرف الاصطلاحات الواردة .

تاسعاً : أعرف بالفرق التي يرد ذكرها في ثنايا البحث .
عاشراً : إن كان هناك ملحوظة في ثنايا البحث على كتابة أو أسلوب عرض أو اختصار أو إحالة أو تقديم و تأخير ؛ فإني أبينه في محله مع الإشارة إلى ذلك .
أخيراً : أذيل البحث بذكر المراجع و الفهارس التفصيلية للآيات و ا لأحاديث و الآثار و الأعلام و غريب اللفظ و المصطلحات و موضوعات البحث .
و إن كان من قول واجب في هذا المقام فإنه شكر و عرفان لمن كان له الفضل علي ـ بعد الله ـ في ما وصلت إليه ؛ فإلى القائمين على جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كل الشكر و العرفان على ما يبذلونه من خدمة للعلم و أهله ، و أخص منهم بالذكر مشايخي و أساتذتي بكلية الشريعة بالأحساء و مشايخي و أساتذتي بكلية أصول الدين بالرياض و بخاصة أصحاب الفضيلة أعضاء هيئة التدريس بقسم العقيدة ، فإلى هؤلاء جميعا أقدم شكري و تقديري و اعترافي بفضلهم ، و أسأل الله أن يجزيهم عني خير الجزاء ، كما يشرفني أن أعترف بالفضل لصاحبه ، فلشيخي الفاضل الشيخ الدكتور يوسف بن محمد السعيد كل الشكر و العرفان على ما بذله من وقته الثمين ـ فهو و الله يشهد على ذلك ـ لم يردني في وقت و لم يبخل علي بتوجيه و نصح و إرشاد في صغار الأمور قبل كبارها ؛ فكان بحق أخاً رفيقاً و شيخاً نصوحاً فله مني الشكر و له علي الدعاء بأن يبارك الله له في عمله و علمه و عمره و ذريته .
هذا ما تيسر ذكره في هذه المقدمة ، و إني بعد ذلك باذلٌ الوسع في البحث و الكتابة طلباً للحق ، و سعياً للخير، غايتي الوصول إلى الحق و إيصاله للغير ، إلا أنّ هذا العمل شأنه شأن غيره من أعمال البشر ، صادر عن ناقصٍ يطرقه القصور في شأنه كله ، فأتى للعمل الكمال و قد أُلبس صاحبه لباس القصور في ذاته و علمه و عمله ، و لكن حسبي أني جهدت جهدي و بذلت وسعي و ما تعمدت خطأ و لا نزعت إلى هوى ، فإن كان في عملي خطأ أو تقصير فإني راجع عنه و أستغفر الله منه و هو من نفسي و الشيطان و الله و رسوله ﷺ منه بريئان ، و ما كان فيه من خير و هداية فهو من الله و حده فله الحمد و الشكر و المنة و الفضل و الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبينا محمد ﷺ و على آله و صحبه

أجمعين .

التمهيد :

و فيه مباحث   :

ـ المبحث الأول : التعريف بمصطلحات البحث

ـ المبحث الثاني : منهج السلف في الاستدلال بكتاب الله على مسائل الاعتقاد.

ـ المبحث الثالث : منهج أهل السنة و الجماعة في توحيد الأسماء و الصفات .

ـ المبحث الرابع : مذاهب المعطلة إجمالا .

ـ المبحث الخامس : مذاهب الممثلة إجمالا .

ـ المبحث السادس : السمات و الأصول المشتركة بين المخالفين في الاستدلال بآيات الكتاب على مسائل الاعتقاد .

ـ المبحث السابع : عرض موجز لأهم كتب المعطلة المعتمدة عند ا لاحتجاج .

المبحث الأول : التعريف بمصطلحات البحث :

و الكلام تحت هذا الأمر يدور حول معنى التعطيل و المراد منه في هذا البحث .

التعطيل في اللغة :

التعطيل ورد في اللغة بعدة معاني ، منها الترك و التخلية و التسيب و الفراغ ، فالدار إذا تركت و لم تسكن قيل لها دار معطلة ، أو عُطِّلت الدار ، و الإبل تُعَطّل إذا تركت دون راعٍ قال تعالى : {ٹ ٹ ٹ} [سورة التكوير:4] و البئر إذا كانت لا تورد و لا يستقى منها فهي بئر معطلة ، قال تعالى : {ۋ ۅ } [سورة الحج:45] و المرأة التي ليس عليها حلي و منزوعة الزينة فهي عُطُلًا [1]

قال ابن فارس (ت 395هـ) : " عطل : العين و الطاء و اللام أصل صحيح واحد يدل على خلو و فراغ . " [2]

التعطيل في كتاب الله :

ورد لفظ التعطيل في كتاب الله في موطنين : قوله تعالى {ۋ ۅ } [سورة الحج:45] ، و قوله تعالى {ٹ ٹ ٹ} [سورة التكوير:4] ، و المعاني التي فسر بها السلف ـ رضي الله عنهم ـ التعطيل في هذين الموطنين موافقةٌ لمعنى التعطيل الذي ذُكِرَ آنفاً ،فعن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ في تفسير قوله تعالى {ۋ ۅ } [سورة الحج:45] قال: ((التي تركت))[3]

و عن قتادة قال : " أعطلها أهلها ، تركوها " [4]

و في بيان قوله تعالى {ٹ ٹ ٹ} [سورة التكوير:4] روى الطبري عن أبي بن كعب ـ ـ قال : ((إذا أهملها أهلها)) [5]

و عن الربيع ابن خثيم (ت65هـ) {ٹ ٹ ٹ} [سورة التكوير:4]

---

(1) انظر كتاب العين / للخليل بن أحمد الفراهيدي (2 / 9) و (4 / 408) و تهذيب اللغة (2 / 165 ـ 166) ، و القاموس المحيط (1335) ، و غريب الحديث / لأبي عبيد القاسم بن سلام (2 / 363) ، و الفائق في غريب الحديث / الزمخشري (2 / 376) ، و النهاية في غريب الحديث / لابن الأثير (3 / 257 ـ 258) .

(2) معجم مقاييس اللغة (4 / 351) .

(3) تفسير الطبري (18 / 654) .

(4) تفسير الطبري (18 / 654) .

(5) تفسير الطبري (24 / 240) .

قال : "خلا منها أهلها لم تحلب و لم تصر " . (1)
و قال مجاهد (ت 102هـ) : " سُيِّبت : تُركت . " (2)
و قال الحسن (ت110هـ): "سيبها أهلها فلم تصر ، و لم تحلب ، و لم يكن في الدنيا مال أعجب إليهم منها . " (3)
و عن قتادة (117هـ) {ٿ ٿ ٹ} [سورة التكوير:4] قال : "عشار الإبل سيبت . " (4)

التعطيل في السنة :

ورد التعطيل في السنة و المراد منه الترك و الإخلاء و الإفراغ و من ذلك قول النبي ¢ في نزول المسيح ابن مريم ((فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويعطل الملل حتى يهلك الله في زمانه الملل كلها غير الإسلام)) (5)
و يؤيده ما روي عن ابن عمر ـ قال : قيل للنبي ¢ : إن ميسرة المسجد تعطلت فقال النبي ¢ : ((من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الأجر)) (6)
و قال ¢ : ((إن الإمام إذا أتي بحد لم ينبغ له أن يعطله)) (7)
فيُخْلَصُ من هذا إلى أن التعطيل في كلام العرب و خطاب الشرع يدور حول معانٍ ، وهي الإخلاء و الترك و التفريغ و التسيب ، و هذه الألفاظ متقاربة في المعنى و متداخلة في الدلالة .

التعطيل في اصطلاح السلف :

و أما التعطيل في الاصطلاح ، فقد أطلقه السلف ـ رضي الله عنهم ـ على منهج معلوم في التعامل مع الحق الواجب لله سبحانه و

---

(1) تفسير الطبري (24 / 240) ، و انظر مصنف إبن أبي شيبة (7 / 230) رقم (35564)
(2) تفسير الطبري (24 / 240) .
(3) تفسير الطبري (24 / 240) .
(4) تفسير الطبري (24 / 241) .
(5) أخرجه الإمام أحمد في المسند (15 / 398) رقم (9632) و اللفظ له ، و ابن حبان في صحيحه (15 / 233) رقم (6821) ، و أخرجه الحاكم في المستدرك (2 / 651) رقم (4163) و حكم على إسناده بالصحة و وافقه الذهبي .
(6) سنن ابن ماجه (1 / 484) رقم الحديث (1016) و ضعفه الشيخ الألباني ، و الحديث رواه الطبراني باختلاف يسير قال (إن ميسرة المسجد عُطِّلت) ، المعجم الأوسط (5 / 344) رقم الحديث (4675) .
(7) مصنف عبدالرزاق (7 / 313) رقم (13318) .

تعالى في عبادته و أسمائه و صفاته ، و الأدلة الدالة على هذا الحق من نصوص الكتاب و السنة .
و السلف ـ رحمهم الله ـ بيّنوا أن المعطلة ليست فرقةً مستقلةً كباقي الفرق ، كالرافضة و المعتزلة و الخوارج و أشباههم ؛ فهم ـ رحمهم الله ـ يطلقون التعطيل على منهج للإيمان و الاستدلال سلكه المبتدعة في أبواب التوحيد ، فلذلك كانوا يطلقون لقب المعطلة على كل فرقة خالفت مذهب أهل السنة و الجماعة في أبواب التوحيد تقريراً أو استدلالاً ، و من هنا ساغ إطلاق هذا اللقب على سائر الفرق المخالفة لأهل السنة في باب الأسماء و الصفات ، و لا تختص فرقة منهم بهذا اللقب دون أخرى ، سواءً كانوا معطلة نفاة أو معطلة مثبتة ممثلة [1] ، و إن كانوا في التعطيل على دركات بعضها أوضع من بعض .
(تعريف التعطيل) : التعطيل هو إنكار ذات الله ، أو الكمال الواجـب له في العبادة ، أو الأسماء و الصفات ، أو الأدلة الشرعية الدالة على شيء من ذلك . [2]
و هذا تعريف للتعطيل بمعناه العام الذي يشمل سائر أنواع التعطيل المتعلق بتوحيد الله.
بيان التعريف :
(إنكار) مصدر نكر و هو نقيض المعرفة و خلاف الاعتراف . [3]
و قال ابن فارس : " النون و الكاف و الراء أصل صحيح يدل على خلاف المعرفة التي يسكن إليها القلب . و نكر الشيء ، و أنكره : لم يقبله قلبه و لم يعترف به لسانه. و الباب كله راجع إلى هذا ".

---

(1) و إن كان الأكثر من كلام السلف عند اطلاق هذا اللقب هو تخصيصه بالنفاة ، و لكن الكلام هنا عن التعطيل كاصطلاح لمنهج محدد معين في باب الأسماء و الصفات ، فهو بهذا الاصطلاح المذموم عام و شامل لسائر الفرق و المذاهب المخالفة لأهل السنة و الجماعة في هذا الباب .
(2) انظر في بيان ذلك : الداء و الدواء ـ الجواب الكافي ـ (198 ـ 200) ، و مدارج السالكين (2 / 402) ، و الوصية الكبرى لشيخ الإسلام /ت الحمود (15) و ضمن المجموع (3 / 373) و الفتوى الحموية (273) و ضمن المجموع (5 / 27) ، شرح العقيدة الواسطية للشيخ ابن عثيمين (1 / 91ـ 92) .
(3) انظر العين (5 / 355) ، و تهذيب اللغة (10 / 191) ، و معجم مقاييس اللغة (5 / 476) ، و لسان العرب (5 / 233) ، و القاموس المحيط (627) .

(1)

فالمعنى المراد من الإنكار هو الإشارة إلى عدم الاعتراف ، و عدم ا لإثبات ، والرد ، فكل كلمة ـ مفردةً كانت أم مركبةً ـ أفادت أصل معنى الإنكار المذكور ـ و إن كان فيها زيادة عليه في المعنى ـ ككلمة الجحود فيصح التعبير بها ، و تدخل ضمن التعريف المذكور .

ـ (ذات الله) ذكرت الذات هنا إشارةً إلى التعطيل الكلي المحض ، و الذي وقع فيه فرعون و من وافقه من الكفرة ، كالدهرية [2]، و الطبعيين من الفلاسفة [3]، الذين ينكرون ذات الله ، فهؤلاء هم أعظم المعطلة ، و تعطيلهم هو شر التعطيل و أخسه ، حيث عطلوا الله عن ربوبيته و ألوهيته ، و هذا التعطيل و إن كان شر أنواع التعطيل إلا أنه قليل في الأمم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ) - رحمه الله - : " التعطيل المحض للذات قليل ، وأما الكثير فهو تعطيل صفات الكمال ، وهو مستلزم لتعطيل الذات ؛ فإنهم يصفون واجب الوجود بما يوجب أن يكون ممتنع الوجود . " [4]

(الكمال الواجب)

قال ابن القيم (ت 751هـ) - رحمه الله - : "المعطل جاحد للذات

---

(1) معجم مقاييس اللغة (5 / 476) .

(2) هم فرقة تقول بوجود العالم العالم أزلاً و ببقائه أبداً و تنكر وجود الخالق سبحانه و تعالى و تنكر الأحكام و العبادات و يحيلون النوازل التي تنزل بهم إلى الدهر. انظر : البرهان في عقائد أهل الأديان (88) ، و التبصير في الدين (149) ، و الفصل في الملل و الأهواء و النحل (1 / 47) ، و المعجم الفلسفي لمراد وهبة (328ـ 329) .

(3) الفيلسوف : كلمة يونانية تعني محب الحكمة . فهي اسم جنس لمن يحب الحكمة و يؤثرها .المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا(2 / 173 ـ 174) ، و المعجم الفلسفي لمراد وهبة (505ـ 506)

و صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن قدم ما يقتضيه عقله في جميع شؤون حياته .

و الطبعيون من الفلاسفة هم الذين ينكرون الخالق و يقولون بقدم الطبيعة . انظر التبصير في الدين (150) ، و موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة و منهجه في عرضها للدكتور صالح بن غرم الله الغامدي (69 ـ 70) .

(4) منهاج السنة النبوية (3 / 292) ، و انظر مجموع الفتاوى (12 / 351) و (13/ 185) و (16 / 211) .

أو لكمالها."[1]

و المراد بالكمال الواجب ، هو كل معنى دل عليه الإثبات السلفي لما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ¢ ، و النفي السلفي لما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ¢، و كل ما يجب عن هذا الإثبات و النفي من الأحكام و اللوازم و التعلقات ؛ فهو داخل في هذا الكمال ، فكل معنى دخل فيما سبق ذكره ؛ فهو داخل في كمال الله الواجب ، و إن لم يذكر بلفظه في الكتاب أو السنة ، ذلك أن الله ـ سبحانه و تعالى ـ أخبرنا أنه أحق من عباده و خلقه بأن يوصف بكل كمال لا يستوجب النقص و أن ينفى عنه كل نقص يضاد الكمال ، قال تعالى {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ } [سورة النحل:60] و قال تعالى : {ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ } [سورة الروم:27] .

(في العبادة أو الأسماء و الصفات) ذكرت هذا الضابط للإشارة إلى سائر أنواع التوحيد ، توحيد الطلب و القصد ، و توحيد المعرفة و الإثبات .

(الأدلة الدالة عليها) المراد بالأدلة هنا : نصوص الكتاب و السنة التي وردت في إثبات أسماء الله و صفاته ، فكل من رد نصاً من هذه النصوص أو حرفها بأي نوع من أنواع التحريف فهو معطل لهذه النصوص .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " قالوا (أي أئمة السلف)كلمات لها معان صحيحة . قالوا فى أحاديث الصفات : تمر كما جاءت . ونهوا عن تأويلات الجهمية و ردوها و أبطلوها التى مضمونها تعطيل النصوص عما دلت عليه .

و نصوص أحمد و الأئمة قبله بيّنَة فى أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ، و يقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ، و يفهمون منها ما بعض ما دلت عليه ، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد و الوعيد ، و الفضائل ، و غير ذلك . [2]

أخيراً إنّ هذا التعريف الذي سقته إنما كان عن استقراءٍ لكلام السلف عند ذكرهم لهذا الاصطلاح ، فهو جامع لكل ما جعله السلف

(1) مدارج السالكين (2 / 402) مختصراً .

(2) مجموع الفتاوى (13 / 295) ، و انظر التدمرية (80 ـ 81) و ضمن المجموع (3 / 48 ـ 49) ، و انظر : التحفة المهدية (197) ، و كلام الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - في تقريب التدمرية (65 ـ 66).

الصالح تعطيلا ً أو سموه بذلك ، و يجب أن يُفَرّق بين ما كثر إط
لاق الاصطلاح عليه و بين ما يشمله هذا الاصطلاح ، فقد يرى
بعض الباحثين أن السلف يكثرون من إطلاق التعطيل على نفاة
الصفات فقط ، بل هذا الاستعمال هو الأعم الأغلب من كلام السلف
؛ فالحق أن يقال : إن كثرة إطلاق الاصطلاح المعين على بعض
أفراده ليس نوعاً من أنواع الحصر أو التخصيص ـ لهذا الاصطلاح
ـ فقد يكثر الإطلاق على أحد أفراد العام و يخص بالذكر ، إما
لكثرته أو شهرته ـ أو غيرها من الأسباب ـ التي تجعله محط مزيد
من العناية و الاهتمام من بين بقية الأفراد ، و لا يعني هذا أن من
أطلق هذا الاصطلاح على بقية أفراده و أبقاه على عمومه يكون
مجانبا للصواب ، فهذا لا يقوله مطلع على كلام المتقدمين ، كيف و
قد ثبت بما لا يدع مجالا ً للشك أن السلف استخدموا هذا الا
صطلاح على عمومه ، و أشاروا به إلى أهل البدع .

المبحث الثاني : منهج السلف في الاستدلال بكتاب الله على مسائل الاعتقاد

إنه ما من منهج من مناهج الحق و الباطل إلا و له معالم بها تُعلم حقيقته و بها تدرك ، و لا طريق للهدى أو الضلالة إلا و له منارات يستدل بها عليه ، و يعلم منها حقيقته و حقيقة ما يوصل إليه ؛ لذلك كان من الواجب على كل طالب للعلم و متلمس ٍ للهدى أن يعلم منارات طريق الهداية ، و يعرف سمات منهج أهل الصلاح و السداد ؛ ليسير على طريقهم و يسلك مسلكهم ، طلباً للهداية و السلامة في الدنيا ، و النجاة و الفوز في الآخرة .

و إنّ مما ينبغي أن ينبه عليه ، هو أن طريقة السلف في أبواب الدين طريقة ظاهرة المعالم و بينة السمات ، قد نبه الله عليها و على وجودها ، قال تعالى : {ڃ ڃ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ} [سورة يوسف:108] ، فسبيل الرسول ¢ و أتبَاعِهِ ظاهر بين ، و من يسير عليه لا بد و أن يتصف بصفة العلم و البصيرة به ، و العلم بسمات و خصائص هذا السبيل من العلم به ، و من أهم ما ينبغي لطالب الحق أن يعرفه و يحيط به علماً في هذا السبيل هو خصائص الاستدلال ؛ لذلك أردت أن أخصص بعض الأوراق لبيان شيء من أهم أصول و خصائص الاستدلال لدى أهل السنة و الجماعة ، مراعياً في ذلك عدم الإطالة ، و الاعتماد على الإشارة المؤدية للغرض المنشود .

فمن الأصول التي أقام عليها سلفنا الصالح منهجهم في الاستدلال بكتاب الله على مسائل الاعتقاد :

الأصل الأول : الكتاب و السنة هما أساس الدين تلقياً و تقريراً :

لقد علم سلف الأمة حق العلم أن كتاب الله و سنة رسوله ¢ هما مصدر الاعتقاد السليم و الثابت ؛ و من نعم الله أن تكفل بحفظ هذين المصدرين ، لذلك كان الاعتماد عليهما في التلقي ، والرجوع إليهما في التقرير هو أساس الهداية و الرشاد ، و من هنا كانت أصول أهل السنة مستمدة من كتاب الله و سنة رسوله ¢ و موافقة لهما ، و هذا بدوره يشير إلى العناية التامة التي كان السلف يولونها لكتاب الله و سنة رسوله ¢ لا سيما في أبواب الاعتقاد ، و مما يبين أهمية هذين المصدرين في تلقي الهدى و الثبات عليه ما يلي :

أولاً : كمال و شمولية الكتاب و السنة للبيان و الدلالة :

إنّ كتاب الله و سنة رسوله ¢ ما تركا من خيرٍ إلا و بيناه و حثا على الأخذ به ، و لا تركا من شرٍ إلا و بيناه و حذرا منه ؛ فقد جمع الكتاب و سنة الرسول ¢ البيان الذي يحتاج إليه العباد في أمور دينهم ، و لم يتركا في بيان الخير و الشر لقائل مقالا ً .
قال تعالى : { ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ} [سورة النحل:89]
قال ابن جرير الطبري (ت 310هـ) - رحمه الله - : "و قوله { ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ } [سورة النحل:89] يقول : نزل عليك يا محمد هذا القرآن بياناً لكل ما بالناس إليه الحاجة من معرفة الحلال و الحرام ، و الثواب و العقاب { ڄ }من الضلال { ڃ } لمن صدّق به ، و عمل بما فيه من حدود الله ، و أمره و نهيه ، فأحل حلاله ، و حرّم حرامه . "[1]
قال تعالى : { چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ } [سورة المائدة:3]
قال ابن تيمية - رحمه الله - : " قال ¢ في خطبته في حجة الوداع ، وفي مقامات له شتى ، و بحضرته عامة الصحابة ـ رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ـ : ألا هل بلغت ؟ فكان ما أنزل الله تعالى وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله : { چ چ چ چ } [سورة المائدة:3] فلم يترك ¢ شيئاً من أمور الدين و قواعده و أصوله و شرائعه و فصوله إلا بينه ، و بلغه على كماله و تمامه ، و لم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه ؛ إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال ."[2]
و السلف جميعاً ـ رضي الله عنهم ـ يدركون هذه الحقيقة حق الإدراك بل و يعلنونها بين الناس ، فكتاب الله و سنة رسوله ¢ لم يتركا باباً من أبواب الخير إلا و أرشدا الناس إليه ، و لا باباً من أبواب الشر إلا و حذرا الناس منه ، عقل هذا من عقله ، و جهله من جهله .
عن ابن مسعود ـ ـ قال : ((من أراد العلم فعليه بالقرآن ، فإن فيه خبر الأولين و الآخرين)) و في رواية : ((فليثور القرآن فإن فيه

(1) تفسير الطبري (17 / 278) .
(2) بيان تلبيس الجهمية (1 / 255) ، و لشيخ الإسلام كلام نفيس حول هذه المسألة انظر درء التعارض (1 / 22 ـ 24، 73 ـ 75) ، و قال - رحمه الله - : إن عامة مسائل و دلائل أصول الدين موجودة في كتاب الله و سنة نبيه . انظر درء التعارض (1 / 38) .

علم الأولين و الآخرين))[1]

و في رواية للطبراني (ت 360هـ) قال : ((فإنه خير الأولين وخير الآخرين))[2]

و قال مسروق : " ما نسأل أصحاب النبي ¢ عن شيء إلا وجدناه في كتاب الله ، إلا أنّ رأينا يقصر عنه ."[3]

ثانياً : الكتاب و السنة هما المرجع عند التنازع و إليهما التحاكم :

قال تعالى : {ئۇ ئي ئې ئۈ ئى ئې ئى ئۆ ی ی ي ي ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى} [سورة النساء:59]

أمر الله المسلمين بالرجوع إليه و إلى الرسول ¢ في حال وقوع التنازع بينهم ، و بين أن هذا العمل هو الأسلم و الأحكم في دفع الخلاف و سد باب الفرقة ، لذلك كان الرد إلى الله و إلى الرسول ¢ عند ورود النزاع هو سمة أهل الفلاح و الاتباع ، و المراد بالرد إلى الله و إلى رسوله ¢ هو الرد إلى كتاب الله و إلى سنة الرسول ¢ ، عن ميمون بن مهران (ت 117هـ) قال :" الرد إلى الله : إلى كتابه ، و الرد إلى رسول الله ¢ ما كان حياً، فإذا قبض فإلى سنته ."[4]

و قال تعالى : {ۋ ۇ ۆ ۈ ۇٴ ۋ ۅ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو} [سورة النساء:65]

و أخبر الله أن الإيمان لا يثبت للعبد حتى يحقق تحكيم رسول الله ¢ في كل ما يقع من خلاف و شجار ، و تحكيم الرسول ¢ هو تحكيم لكتاب الله و سنته ¢ ؛ قال تعالى : {ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا} [سورة المائدة:49] ، و ما أنزل على الرسول ¢ و ما أوحي إليه إنما هو الكتاب و السنة ، لذلك كان الأمر بالحكم و

---

(1) الجامع لشعب الإيمان للبيهقي (4 / 513 ـ 514) و انظر كتاب الفقيه و المتفقه / للخطيب البغدادي (1/ 196 ـ 197) و الطبراني في المعجم الكبير (9 / 146) رقم (8666) ، و سنن سعيد بن منصور (1 / 7) رقم (1) .

(2) المعجم الكبير (9 / 146) رقم (8665) .

(3) الجامع لشعب الإيمان / البيهقي (5 / 231) ، و انظر كتاب الفقيه و المتفقه (1 / 197) رقم (195) .

(4) تفسير الطبري (8 / 505) رقم (9883) و رقم (9882) ، و جامع بيان العلم و فضله لابن عبالبر (2 / 1177و 1189) رقم (2328) و رقم (2344) ، و ابن بطة في الإبانة / الكتاب الثاني الإيمان (1/ 217 ـ 218) رقم (58) و رقم (59) ، ورواه الهروي في ذم الكلام و أهله (2 / 152 ـ 153) رقم (230) .

التحاكم إلى الرسول ¢ هو أمر بالحكم و التحاكم إلى كتاب الله و سنة رسوله ¢ ، و لما أدرك السلف هذه الحقيقة حق الإدراك أتت أعمالهم و سيرتهم موافقة لما علموه ، فقد كانوا ـ رحمهم الله ـ يفزعون إلى كتاب الله و سنة رسوله ¢ عند كل ملمة أو نازلة ، و يقيدون كل حادثة بالقيد الشرعي ، و يوقفونها أمام النصوص الشرعية و يحكمون فيها النصوص ،جاعلين عقولهم و آراءهم تابعة للنصوص في ذلك ، فهم ـ رحمهم الله ـ لا يقدمون على النصوص الشرعية رأياً مقلداً ، و لا عقلا ً مستحسناً .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " ما نطق به الكتاب و بيّنه ، أو ثبت بالسنة الصحيحة ، أو اتفق عليه السلف الصالح ، فليس لأحد أن يعارضه معقولا ً و نظراً ، أو كلاماً و برهاناً و قياساً عقلياً أصلا ً ؛ بل كل ما يعارض ذلك فقد علم أنه باطل علماً كلياً عاماً . "[1]

و قال - رحمه الله - : " و أهل السنة الذين هم أهلها يردون ما عارض النص و الإجماع من هذه (يعني الأقيسة و البراهين العقلية) و إن زخرفت بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان . ثم قال : و كذلك من الوجوه الصحيحة أن موارد النزاع لا تفصل بين المؤمنين إلا بالكتاب والسنة ، و إن كان أحد المتنازعين يعرف ما يقوله بعقله ؛ و ذلك أن قوى العقول متفاوتة مختلفة ، و كثيراً ما يشتبه المجهول بالمعقول ، فلا يمكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معين و لا معقوله ، و إنما يفصل بينهم الكتاب المنزل من السماء و الرسول المبعوث المعصوم فيما بلغه عن الله تعالى "[2]

<u>الأصل الثاني : الأصل في نصوص الشرعية أن تحمل على ظاهرها :</u>[3]

و قبل الخوض في بيان هذا الأصل لا بد من بيان الظاهر الذي يجب أن تحمل النصوص عليه .

<u>المعنى المراد بالظاهر :</u>

---

(1) بيان تلبيس الجهمية (1 /247) .

(2) بيان تلبيس الجهمية (1 / 248) .

(3) انظر : القواعد المثلى لابن عثيمين (33) ، و انظر الإبانة لأبي الحسن الأشعري (41) .

هناك من ذهب إلى أن الظاهر : ما احتمل معنيين أحدهما أظهر من الآخر .[1]
و هذا المعنى مغاير لمعنى الظاهر عند السلف ؛ فظاهر النص عند السلف هو المعنى المتبادر إلى ذهن العربي صحيح اللسان سليم الفطرة .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " الظاهر ما كان متلقى في اللفظ على طريق المقتضى ، وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم ، حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك ، عند من له أدنى ذوق و معرفة بالخطاب العربي و اللغة العربية ، و هذا كما نقول في ألفاظ الجموع وأمثالها : إن ظاهر اللفظ يقتضي العموم والاستغراق . و كما نقوله في الأمر : إنّ ظاهره الاستدعاء من الأعلى للأدنى يقتضي الوجوب . إلى أمثال ذلك مما يرجع فيه إلى الظاهر في المتعارف ."[2]
و لقد بيّن السلف ـ رضي الله عنهم ـ أن الأصل في كلام الله و كلام رسوله ¢ أن يحملا على ظاهرهما .
قال ابن جرير الطبري - رحمه الله - : " والتأويل في القرآن على الأغلب الظاهر من معروف كلام العرب المستعمل فيهم . "[3]
و قال أبو القاسم الأصبهاني (ت 235هـ) - رحمه الله - : الكلام في صفات الله عز و جل ما جاء منها في كتاب الله ، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ¢ ، فمذهب السلف ـ رحمة الله عليهم أجمعين ـ إثباتها و إجراؤها على ظاهرها .[4]
و لا يجوز العدول عن ظاهر الكلام إلى معنى آخر ـ و لو كانت اللغة تحتمله ـ إلا في مواطن مخصوصة و بشروط معلومة ، و يبقى هذا الفعل ـ مع قلته ـ مخالفاً للأصل المعول عليه في حمل نصوص الشرع .

---

(1) العدة في أصول الفقه / القاضي أبي يعلى الفراء (1 / 140) .
(2) بيان تلبيس الجهمية (1 / 37) .و هناك تفصيل لشيخ الإسلام في معنى ظاهر النصوص انظر التدمرية (69) و ما بعدها ، وضمن المجموع (3 / 43) و ما بعدها ، و انظركلام الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - في القواعد المثلى (36 ـ 37) .
(3) تفسير الطبري (6 / 317) ، و انظر (6 / 583) ، و (2/ 15) ، و (2 / 61) .
(4) الحجة في بيان المحجة (1 / 174) مختصرا .

قال ابن جرير الطبري - رحمه الله - : "غير جائز أن يترك المفهوم من ظاهر الكتاب ـ و المعقولُ به ظاهرٌ في الخطاب و التنزيل ـ إلى باطنٍ لا دلالة عليه من ظاهر التنزيل ، و لا خبرٍ عن الرسول ¢ منقول ، و لا فيه حجة إجماع مستفيض ." [1]

و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة ، والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء : أحدها أن يعترض على الحقيقة مانع يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب ، الثاني : أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها ، والثالث : أن يكون المحل الذي أضيفت إليه الحقيقة ، أو المعنى الذي أضيفت إليه الحقيقة لا يصلح لها فينتقل عنها إلى مجازها ." [2]

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت1393هـ) - رحمه الله - : " التحقيق الذي لا شك فيه ، و هو الذي كان عليه أصحاب رسول الله ¢ ، و عامة علماء المسلمين : أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله و سنة رسول الله ¢ في حال من الأحوال ، بوجه من الوجوه ، حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف عن الظاهر إلى المحتمل المرجوح "[3]

فحال السلف مع نصوص الشرع هو التوقير لها ، و عدم التعسف في حملها على معانٍ بعيدة لم يردها الله و لا رسوله ¢ ، و هذه الحال مخالف لحال أهل البدع الذين يلوون أعناق النصوص و يحرفونها تحريف أهل الكتاب ؛ لتوافق آرائهم و أهوائهم حتى غدى هذا الصنيع سمة لأهل الأهواء و البدع .

قال الإمام الدارمي (ت 280هـ) : " فهذه الأحاديث قد رويت و أكثر منها ما يشبهها ،كلها موافقة لكتاب الله في الإيمان بكلام الله

---

(1) تفسير الطبري (2 / 180) .

(2) بيان تلبيس الجهمية (1 / 41) ، و انظر لمزيد من البيان ما قاله شيخ الإسلام في (الرسالة المدنية في الحقيقة و المجاز في الصفات) ضمن مجموع الفتاوى (6 / 360 ـ 362) و انظر : الصواعق المرسلة (1 / 289 ـ 295) ، و قال ابن حزم ـ ’ ـ : وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع ؛ لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلها و الشرائع كلها و المعقول كله . الفصل في الملل و الأهواء و النحل (3 / 9) .

(3) أضواء البيان (7 / 438) ، و انظر : الإقليد للأسماء و الصفات و الاجتهاد و التقليد (و هو مُستَلٌ من أضواء البيان) (25) .

، و لولا ما اخترع هؤلاء الزائغة من هذه الأغلوطات و المعاني يردون بها صفات الله ، و يبدلون بها كلامه ، لكان ما ذكر الله من ذلك في كتابه كافياً لجميع الأمة ، مع أنه كميل شاف إلا لمتأول ضلال ، أو متبع ريبة ، فحين رأينا ذلك ألفنا هذه الآثار عن رسول الله ¢ و أصحابه و التابعين من بعدهم ، ليعلم من بقي من الناس أن من مضى من الأمة لم يزالوا يقولون في ذلك كما قال الله عز وجل ، لا يعرفون له تأويلا ً غير ما يتلى من ظاهره أنه كلام الرحمن تبارك و تعالى ، حتى نبغ هؤلاء الذين اقتربوا لرد كتاب الله عز و جل ، و تعطيل كلامه و صفاته المقدسة بهذه الأغلوطات التي لو ظهرت على عهد رسول الله ¢ و أصحابه ما كان سبيل من يظهرها بينهم إلا كسبيل أهل الردة " [1]

و لخطورة حمل النصوص الشرعية على غير ما سيقت له حذر السلف منه و بينوه .

وحقٌ ما حُكِيَ عن عمر بن الخطاب ـ ـ حيث قال : ((إنما هذا القرآن كلامٌ ، فضعوه على مواضعه ، و لا تتبعوا فيه أهواءكم)) [2]

أي : فضعوه على مواضع الكلام ، و لا تخرجوه عن ذلك ؛ فإنه خُروجٌ عن طريقه المستقيم إلى اتباع الهوى . [3]

و كانوا ـ رحمهم الله ـ يردون حمل ألفاظ الشرع على المعاني اللغوية البعيدة ، ذلك أن هذا الفعل فيه خروج بالنصوص عن البيان الذي سيقت من أجله و وصفت به ، و تأمل في قول الإمام ابن القيم الآتي فإن فيه إشارة بينة إلى ذلك : قال - رحمه الله - : " قوله : إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب ، فمثل هذا اللفظ إذا حمل على غير معناه الظاهر لكل أحد كان فرية على اللغة ، كما هو فرية على المتكلم به ، وعامة تأويلات النفاة المعطلة من هذا الباب لمن تدبرها ، ورزق هداية وإنصافاً " [4]

---

(1) الرد على الجهمية / الدارمي (154) .

(2) السنة / لعبدالله بن أحمد (1 / 144) رقم (117) ، و سنن الدارمي (2/ 533) رقم (3355) ، و الشريعة / للآجري (1 /490 ـ 492) رقم (155) و (156) .

(3) انظر : الاعتصام (2 / 41) .

(4) الصواعق المرسلة (4 / 1341ـ 1342) .

الأصل الثالث : تعظيم كلام الشارع :

إن تعظيم كلام الله و كلام رسوله ¢ مما تميز به السلف عن الخلف ، فهم رحمهم يعلمون أن تعظيم كلام الله و كلام رسوله ¢ من تعظيم الله ، و قدر القرآن قدره من تقدير الله سبحانه و تعالى .

قال عبدالله بن مسعود ـ ـ : ((القرآن كلام الله ، فمن قال فليعلم ما يقول ، فإنما يقول على الله عز و جل)) [1]

و لما كان هذا الأمر مستقر عندهم ـ رحمهم الله ـ هابوا كتاب الله المهابة العظيمة ، و عظم على قلوبهم القول في كتاب الله .

سئل أبو بكر ـ ـ عن {ئو ئۇ ئۆ} [سورة عبس:31] فقال : ((أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم)) [2]

و لقد كان هذا شأن السلف ـ رضي الله عنهم ـ مع نصوص الشرع جميعاً ؛ و مما يذكر عنهم ـ رضي الله عنهم ـ في تعظيم كلام الرسول ¢ و سنته ما رواه الشيخان عن علي بن أبي طالب ـ ـ قال : ((إذا حدثتكم عن رسول الله ¢ حديثاً فوالله لأن أخر من السماء أحب إلي من أن أكذب عليه)) [3]

و عن ابن مسعود ـ ـ ((أنه عندما قال : قال رسول الله ¢ ، ارتعد ، ثم قال : نحو ذلك أو فوق ذلك)) [4]

و عنه ـ رضي الله عنه ـ ((أنه ربما حدث ـ رضي الله عنه ـ عن

---

(1) الجامع لشعب الإيمان للبيهقي (5 / 229) ، الرد على الجهمية / الدارمي (146) رقم (306) .

(2) مصنف ابن أبي شيبة (6/ 136ـ137) رقم (30094) و (30098) ، و جامع بيان العلم و فضله (2/833 ـ834) رقم (1561) و رقم (1562) ، و الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع (1 / 193) رقم (1585) ، و انظر : الجامع لشعب الإيمان (5 / 228) رقم (2082) ، و المدخل للسنن الكبرى / للبيهقي (2 /260) رقم (792) والأثر ضعيف له ما يقويه انظر : فتح الباري (13 / 285) .

(3) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 280 ـ 281) رقم (6930) و مسلم في صحيحه (2 /746) رقم (1066) .

(4) سنن الدارمي (1 / 97) رقم (281) ، وانظر (1 / 95 ـ 96) رقم (270) و رقم (271) ، و مسند البزار (5/324ـ 325) رقم (1945) ، و جامع بيان العلم و فضله (1 / 343) رقم (462) ، و الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع (2 /34 ـ 35) رقم (1104) ، و الكفاية في علم الرواية (205) ، المعجم الكبير للطبراني (9 /131ـ 133) .

رسول الله ¢ فيتلون وجهه و يتغير لونه و يقول نحو هذا أو قريباً من هذا)) [1]
و ((كان أنس بن مالك ـ - إذا حدث عن رسول الله ¢ حديثاً ، ففرغ منه ، قال : أو كما قال رسول الله ¢)) [2]
و قيل لزيد بن أرقم ـ - : حدثنا عن رسول الله ¢ ، قال : ((كبرنا و نسينا ، و الحديث عن رسول الله ¢ شديد)) [3]
و ((كان أبو الدرداء إذا حدث بحديث عن رسول الله ¢ قال هذا أو نحوه أو شبهه أو شكله)) [4]
و ورث التابعون عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ تعظيم كتاب الله حتى إن القاسم بن محمد (ت107هـ) - رحمه الله - قال : " لأن يعيش المرء جاهلا ً إلا أنه يعلم ما افترض الله عليه خير له من أن يقول على الله و رسوله (¢) ما لا يعلم " [5]
و قال أيضاً : " و الله لأن يقطع لساني أحب إليّ من أن أتكلم بما لا علم لي به " [6]

---

(1) انظر مسند البزار (5/ 324) رقم (1943) وانظر (297/5) رقم (1915) ، و سنن ابن ماجه (1 / 25 ـ 26) رقم (23) و صححه الشيخ الألباني ، سنن الدارمي (1 / 95) رقم (270) ، المعجم الكبير للطبراني (9 / 131ـ 133) .

(2) رواه الإمام أحمد في المسند (20 / 385) رقم (13124) و (21 / 128) رقم (13465) و (21 / 222) رقم (13614) ، و ابن ماجه في سننه (1 / 26) رقم (24) و صححه الشيخ الألباني ، الدارمي في سننه (1 / 96) رقم (276) و رقم (277) ، و ابن عبدالبر في جامع بيان العلم و فضله (1 /342 ـ 343) رقم (461) ، و البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي (2 / 35 ـ 36) رقم (1107) و رقم (1108) ، و الكفاية في علم الرواية (206) .

(3) مسند الإمام أحمد (32/ 58 ـ 59 ، 73) رقم (19304) و رقم (19305) و رقم (19324) سنن ابن ماجة (1/ 26 ـ 27) رقم (25) و صححه الشيخ الألباني ، المعجم الكبير للطبراني (5 / 169) رقم (4978) .

(4) سنن الدارمي (1 / 95) رقم (268) و رقم (269) ، جامع بيان العلم و فضله (1 / 341) رقم (459) و رقم (460) ، الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع (2 / 35) رقم (1105) و رقم (1106) ،الكفاية في علم الرواية (205 ، 206) .

(5) جامع بيان العلم و فضله (2 / 837) رقم (1570) و البغدادي في الفقيه و المتفقه (2 /367) رقم (1116) و رواه الدارمي في السنن باختلاف يسير (1 / 61) رقم (111) .

(6) جامع بيان العلم و فضله (2 / 837) رقم (1571) . و ينظر في ذلك كتاب

و سأل رجل سعيد بن جبير (ت 95هـ) عن آية من كتاب الله ، فقال سعيد : الله أعلم . فقال الرجل : قل فيها ـ أصلحك الله ـ برأيك . فقال : أقول في كتاب الله برأيي ؟ فردّ مرتين أو ثلاثاً و لم يجبه بشيء .[1]

و ذكر لسعيد بن المسيب (ت 93هـ) حديثا عن رسول الله ¢ و هو مريض فقال : أجلسوني ؛ فإني أكره أن أحدث حديث رسول الله ¢ و أنا مضطجع .[2]

فهذه الآثار ـ و أمثالها كثير ـ تبين حال السلف تجاه كلام الله و رسوله ¢ ، و كون كلامهما أعظم في أنفسهم و أجل في قلوبهم من أن يخالفوه أو أن يقدموا عليه كلام أحد من البشر .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : فآحادهم (أي آحاد السلف) لا يجترؤون في مخالفة النصوص المشهورة و المعقولات المعروفة .[3]

الأصل الرابع : الاعتماد على السنة في تفسير كلام الله و بيان معناه :

أمر الله رسوله ¢ ببيان الكتاب للناس ، قال تعالى : {ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ} [سورة النحل:44] ، بل وجعل الله بيان كتابه على لسان نبيه ¢ ، لذلك كان بيان رسول الله ¢ و تفسيره هو البيان التام الذي لا يعدل و لا يستغنى عنه ؛ و أصحاب رسول الله ¢ علموا ذلك من كتاب الله فعرفوا لكلام رسوله ¢ قدره في تفسير كتاب الله و أنزلوه منزلته ، فما كانوا يعدلون بكلام محمد ¢ كلام أحد من البشر ، و ينكرون و يشددون في ذلك على من يبدر منه بادرة حيدة عن كلام رسول الله ¢ ، أو يظهر منه ظاهرة إعراض عنه .

عن عمران بن حصين ـ ـ أنه تُذُكِرَت عنده الأحاديث عن رسول الله ¢ ، فقال رجل عند عمران بن حصين : دعونا من الحديث ، و

جامع بيان العلم و فضله ، باب ما يلزم العالم إذا سئل عما لا يدريه من وجوه العلم (2 / 826) و ما بعدها .

(1) الجامع لشعب الإيمان (5 / 231) .

(2) جامع بيان العلم و فضله (2 / 1219 ـ 1220) رقم (2396) و رواه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع (1 / 408) رقم (972) .

(3) بيان تلبيس الجهمية (1 / 326) بتصرف .

هاتوا كتاب الله تعالى . فقال عمران بن حصين : ((إنك لأحمق ؛ أتجد في كتاب الله الصلاة مُفَسّرَةً ، في كتاب الله الصيام مفسراً ؟ الكتاب أحكمَهُ و السنة فسرته)) [1]

فهذا الرجل كان يظن أنه يمكنه الاستغناء بكتاب الله عن بيان السنة و تفسيرها ؛ لذلك أنكر عليه عمران بن حصين و شدد عليه .

و السلف ـ رضي الله عنهم ـ ساروا على هذه الطريقة في معرفة معاني كلام الله ، قال الإمام أحمد بن حنبل (241هـ) - رحمه الله - : " إن السنة تفسر الكتاب و تعرف الكتاب و تبينه ." [2]

و روى عنه ابنه عبدالله (ت 290 هـ) أنه قال رحمه الله : " السنة تدل على معنى الكتاب ."[3]

و هذا إمام المفسرين الإمام ابن جرير الطبري يبين هذه المسألة و ينص عليها بعينها فقال - رحمه الله - : " تأويل القرآن لا يدرك إلا ببيان من جعل الله إليه بيان القرآن . " (يعني الرسول ¢) [4]

و قال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ) - رحمه الله - : " السنة هي المفسرة للتنزيل ، و الموضحة لحدوده و شرائعه . " [5]

و قال ابن قتيبة (ت 276هـ) - رحمه الله - : " و حديث رسول الله ¢ قاض على الكتاب ، و مبين له . " [6]

و عن يحيى بن أبي كثير (ت132هـ)أنه قال : " السنة قاضية على

---

(1) رواه البغدادي في كتاب الفقيه و المتفقه (1 / 236و 237) رقم (235و 236) و رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم و فضله (2 / 1192) رقم (2348) و الهروي في ذم الكلام و أهله (2 / 168و 169) رقم (250) و رقم (252) و انظر جامع معمر بن راشد مع المصنف (11 / 255) رقم (20474) و انظر السنن الكبرى للبيهقي (2 / 277) رقم (3069) .

(2) الكفاية في علم الرواية (ص 15) ، و جامع بيان العلم و فضله (2 / 1194) رقم (2354) ، و ذم الكلام و أهله (2/ 146) رقم (221) .

(3) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله (3 / 1313ـ1314) رقم (1825) و ذكر هذا الأثر الخطيب البغدادي في الفقيه و المتفقه (1 / 230 ـ 231) .

(4) تفسير الطبري (2 / 283) بتصرف .

(5) الفقيه و المتفقه (1 / 234) رقم (233) .

(6) تأويل مختلف الحديث/ ابن قتيبة (ص 242) .

القرآن ، و ليس القرآن بقاض على السنة ." [1]
و كتاب الله في البيان أحوج إلى السنة من السنة إليه ، فكثير من الأحكام الشرعية وردت في كتاب الله مجملة تحتاج إلى بيان ، و سيقت فيه معان شرعية كثيرة غلب عليها الإيجاز ـ إعجازاً ـ ؛ فلذلك كانت السنة ـ و هي وحي من الله ـ تأتي مفصلة لتلك الإ حكام المجملة ، و مفسرة و مبينة للمعاني الموجزة ، و محررة للمعنى المقصود و صارفة للاحتمال الوارد ، قال الإمام الأوزاعي (ت157هـ) : " الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب " [2]

فلذلك كان من أراد الوقوف على معاني كلام الله دون الوقوف على سنة الرسول ¢ أقرب إلى الوقوع في الخطاء من الوصول إلى الصواب فيما يطلبه و ما يؤمله .

الأصل الخامس : كلام أصحاب رسول الله ¢ في بيان النصوص الشرعية مقدم على كلام غيرهم :

كان أصحاب رسول الله ¢ أفقه الأمة وأبرهم قلوباً ، وأعمقهم علماً وأقلهم تكلفاً وأصحهم قصداً ، وأكملهم فطرة وأتمهم إدراكاً وأصفاهم أذهاناً ، شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل ، و فهموا مقاصد الشارع ، فنسبة آرائهم وعلومهم ومقاصدهم إلى ما جاء به الرسول ¢ كنسبتهم إلى صحبته ، و الفرق بينهم و بين من أتى بعدهم في ذلك كالفرق بينهم في الفضل ؛ فنسبة رأى من أتى بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدره إلى قدرهم ، لذلك كانت آراء الصحابة في سائر أبواب الدين مقدمة على آراء غيرهم من المسلمين ، أما في باب الأسماء و الصفات خاصة فتقديم ما قالوه و الوقوف مع ما علموه و أخبروا به لا يخالف فيه إلا مبتدع ضال ، فالواجب متابعتهم في ذلك كله ، ذلك أنهم ـ رحمهم الله ـ و إن تنازعوا في بعض الأحكام إلا أنهم فيما يتعلق بهذا الباب ـ الأسماء

---

(1) سنن الدارمي (1/ 153) رقم (587) ، الإبانة / كتاب الإيمان (1/253ـ254) رقم (88 و89) ، و للإمام ابن بطة العكبري كلام نفيس في تقرير هذه المسألة (بيان السنة لكتاب الله) و إيضاحها ، و رد بليغ على من زعم الاكتفاء بالكتاب دون السنة انظر : الإبانة / كتاب الإيمان (1 / 223 ـ 227) .

(2) جامع بيان العلم و فضله (2 / 1193) رقم (2351) ، و الإمام الأوزاعي رحمه الله نقل هذا القول عن مكحول انظر ذم الكلام و أهله (2 / 146 ـ 148) رقم (222) .

و الصفات ـ لم يرد عنهم اختلاف مطلقاً ، بل كل ما ورد عنهم في هذا الباب يوافق بعضه بعضاً ، و يعضد كلام أحدهم كلام الآخر .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " و قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ـ و هم سادات المؤمنين و أكمل الأمة إيماناً ـ و لكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات و الأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكاتب و السنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ." [1]
و اجتماع الصحابة رضوان الله عليهم على القول الصحيح ، و عدم اختلافهم في هذا الباب ـ باب توحيد الله ـ راجع إلى أنّ الرسول ¢ لم يترك من هذا الباب صغيرة و لا كبيرة إلا و أوقفهم على الحق منها ؛ فكانوا بحمد الله في هذا الباب بخاصة مجتمعين على قول واحد ، و لا يؤثر عنهم خلاف في أصل هذا الباب.[2]
قال الإمام الدارمي ـ رحمه الله ـ : "حين رأينا المعقول اختلف منا و منكم و من جميع أهل الأهواء ، و لم نقف له على حد بين في كل شيء ، رأينا أرشد الوجوه ، و أهداها أن ترد المعقولات كلها إلى أمر رسول الله ¢ ، و إلى المعقول عند أصحابه ، المستفيض بين أظهرهم ؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم ، فكانوا أعلم بتأويله منا و منكم ، و كانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يتفرقوا فيه و لم تظهر فيهم البدع و الأهواء الحائدة عن الطريق ، ف المعقول عندنا ما وافق هديهم و المجهول ما خالفهم . " [3]
فأقوال الصحابة ـ لا سيما في باب الأسماء و الصفات ـ مقدمة على غيرها من الأقوال ، و ذلك لأسباب منها : أنهم كانوا أوفر علماً و أقل تكلفاً ممن أتى بعدهم ، و لعدم تلطخهم أو تأثرهم بالأهواء و أهلها ، و لكونهم أعلم بمقاصد الشرع و معاني كلام المشرع لمشاهدتهم نزول الوحي و تنزيله على القضايا الحادثة ، و كونهم أخذوا العلوم عن الرسول ¢ مشافهة ، و هذا الأخير يكفي في بيان أهمية كلامهم في تفسير و بيان كلام الرسول ¢ ، قال شيخ الإسلا م - رحمه الله - : "من المعلوم أن من شافهه الرسول ¢ بالخطاب

---

(1) إعلام الموقعين (1/ 49) .
(2) و انظر بيان أبي الحسن الأشعري لهذه القضية في رسالة إلى أهل الثغر (177 ـ 183) .
(3) الرد على الجهمية / الدارمي (ص 108) .

يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره ، و أن من كان أعلم با لأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره "[1]

فهذه بعض الأسباب التي تجعل كلام الصحابة مقدم على كلام غيرهم من المسلمين ؛ فمن هنا كانت العناية بأقوالهم أولى من العناية بأقوال غيرهم ، و لذلك كان السلف ـ رضوان الله عليهم ـ يأمرون بالتمسك بآثارهم و يقدمونها على آثار غيرهم .

فعن عبدالله بن مسعود ـ ـ قال : ((لا يزال الناس صالحين متماسكين ما أتاهم العلم من أصحاب محمد ¢ و من أكابرهم ، فإذا أتاهم من أصاغرهم هلكوا))[2]

و نقل ابن حجر (852هـ) : أنّ معناه كل ما جاء عن الصحابة ، وكبار التابعين لهم بإحسان هو العلم الموروث ، وما أحدثه من جاء بعدهم ، هو المذموم .[3]

قال ابن عبد البر (ت463هـ) - رحمه الله -: معنى حديث ابن مسعود في ذلك أن العلم إذا لم يكن عن الصحابة ، و لا كان له أصل في القرآن و السنة و الإجماع ؛ فهو علم يهلك به صاحبه ، و لا يكون حامله إماماً و لا أميناً و لا مرضياً .[4]

و قال الشعبي (ت 104هـ) : "ما حدثوك عن أصحاب محمد ¢ فخذ ، و ما حدثوك سوى ذلك فألقه في الحش "[5]

و عن الأوزاعي قال : " العلم ما جاء عن أصحاب محمد ¢ و ما لم يجئ عن أصحاب محمد ¢ فليس بعلم ."[6]

فلذلك كان السلف لا يعدلون بأصحاب محمد ¢ أحداً ، قال

---

(1) انظر درء التعارض (1 / 184) و لمزيد من البيان انظر ما بعدها ، و انظر (1 / 195) .

(2) مصنف عبدالرزاق (11 / 246 ، 257) رقم (20446) و (20483) ، و جامع بيان العلم و فضله (1 / 617) رقم (1060) ، و المعجم الكبير للطبراني (9 / 114ـ 115) رقم (8589) و (8590) و (8591) و (8592) .

(3) فتح الباري (13 / 304) بتصرف .

(4) جامع بيان العلم (1 / 618) بتصرف .

(5) الإبانة / الكتاب الثاني الإيمان (2 / 517 ـ 518) رقم (607) و (608) ، جامع بيان العلم و فضله (1 / 776) رقم (1438) و (1439) ، المصنف لعبدالرزاق (11 / 256) رقم (20476) ، و انظر شرف أصحاب الحديث (139) .

(6) جامع بيان العلم و فضله (1 / 768 ـ 769) رقم (1420) .

مجاهد : " أصحاب رسول الله ¢ لا يقاس بهم أحد ." [1]
فهذه بعض الآثار التي تبين مكانة كلام أصحاب رسول الله ¢ في بيان الدين و الهداية إلى معانيه التي أرادها الله و رسوله ¢ ، فلذلك كان الاقتداء بهم هدى ، و الانحراف عنهم زيغ و عمى ، نسأل الله أن يجعلنا بهم مقتدين و بآثارهم مهتدين .
و بهذا الأصل أختم الحديث عن بعض أصول أهل السنة و الجماعة في الاستدلال بكتاب الله ، مذكراً أن هذه بعض أصول أهل السنة في هذا الباب و ليست كلها ، و منوهاً أني إنما أردت الإشارة إلى ما أحسبه مهماً في هذا الباب ، و أسأل الله أن يجعل فيه الخير و السداد . (2)

---

(1) الشريعة / الآجري (5 / 2465) رقم (1954) و (1956) ، و انظر السنة / الخلال (ص 435 ـ 436) رقم (663) و (666) .
(2) و راجع ـ للاستزادة ـ كتاب : منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة و الجماعة ، لعثمان بن علي حسن .

المبحث الثالث : منهج أهل السنة و الجماعة في توحيد الأسماء و الصفات

إن من نعم الله على أهل السنة و الجماعة أن جعلهم في سائر أبواب الدين متبعين مهتدين لا مبتدعين ضالين ، معتصمين بكتاب الله و سنة رسوله ¢، فلم يقدموا عليهما رأياً حادثاً و لا عقلاً فاسداً ، فكانوا بحق من الهداة المهتدين ، يحدث الشاهد منهم الغائب ، و يبلغ السابق منهم اللاحق ، فكانوا للهدى نقلة ، و للحق حفظة ، حفظ الله بهم البلاد و العباد ، فبهم أقام الله الدين ، و بهم صانه من التحريف و التبديل ، فنقلوا لمن خلفهم الحق كما نزل ، و بلغوا وحي الله كما أمر ، لم يزيدوا فيه و لم ينقصوا منه ، فكان الدين ما نقلوه ، و الشرع ما بلغوه ، فما لم يكن عندهم دين فليس اليوم بدين ، قال سعيد بن جبير - رحمه الله - : " ما لم يعرفه البدريون فليس من الدين "[1]

و كل علم لا يأتي من طريقهم فليس بعلم ، و رحم الله الأوزاعي إذ قال : "العلم ما جاء عن أصحاب محمد ¢و ما لم يجئ عن أصحاب محمد ¢فليس بعلم "[2]

و رضي الله عن الشعبي إذ قال : " ما حدثوك عن أصحاب محمد ¢ فخذ ، و ما حدثوك سوى ذلك فألقه في الحش "[3]

فهؤلاء أصحاب محمد ¢ أعظم الأمة إيماناً ، و أعلاهم منزلة ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه و نصرة دينه ، فمن تعلم منهم و نقل عنهم أصاب الهداية و الفلاح في الدنيا و الآخرة ، و من ضل عن نهجهم ، و سلك غير سبيلهم فلا تس-ل عنه في أي أودية الرأي ضل و لا في أي حفر الهوى زل .

لذلك كان السلف ـ رضي الله عنهم ـ مستمسكين بكتاب الله و سنة رسوله ¢ ، سائرين عليها و موافقين لها ، و مقتدين في ذلك بسيرة أصحاب رسول الله ¢ ، و منتهجين نهجهم في التعامل مع

---

(1) جامع بيان العلم و فضله (1 / 771) رقم (1425) و انظر (2 / 945) رقم (1805) ، ذم التأويل / ابن قدامة (21) رقم (30) .

(2) جامع بيان العلم و فضله (1 / 768 ـ 769) رقم (1420) .

(3) الإبانة / الكتاب الثاني الإيمان (2 / 517 ـ 518) رقم (607) و (608) ، و جامع بيان العلم و فضله (1/ 776) رقم (1438) و (1439) ، و المصنف لعبدالرزاق (11 / 256) رقم (20476) ، و انظر : شرف أصحاب الحديث / الخطيب البغدادي (139) .

نصوص الشرع تعظيماً و تسليماً ، فلذلك أصابوا الهدى في شأنهم كله ، و الحمد لله أولا ً و آخراً .
ومنهج السلف في باب الأسماء و الصفات موافق لمراد الشارع الذي نقله لنا العدول الثقات ، فهم يثبتون ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ¢ ، و ينفون ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ¢ ، من غير تحريف و لا تمثيل و لا تكيف و لا تعطيل ، على حد قوله تعالى : { ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ} [سورة الشورى:11] .
فإثباتهم للأسماء و الصفات إثبات معنى و حقيقة ، لا إثبات تمثيل ، و نفيهم نفيٌ يتضمن إثبات الكمال لا نفيُ تعطيل ، جمعوا بين وصف الله بالكمال و نفي العيب و النقص عنه .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " أصل دين المسلمين أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتبه وبما وصفته به رسله ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل يثبتون له تعالى ما أثبته لنفسه ، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه ويتبعون في ذلك أقوال رسله ، ويجتنبون ما خالف أقوال الرسل "(1)
و ذكر الإمام أبو عثمان الصابوني (ت 449هـ) معتقد السلف أصحاب الحديث فقال : " يعرفون ربهم ـ ـ بصفاته التي نطق بها وحيه و تنزيله ، أو شهد له بها رسوله ¢ ؛ على ما وردت الأخبار الصحاح به ، و نقلت العدول الثقات عنه ، و يثبتون له جل جلاله ما أثبته لنفسه في كتابه ، و على لسان رسوله ¢ ، و لا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه ؛ فيقولون إنه خلق آدم بيديه ؛ كما نص سبحانه عليه في قوله ـ عز من قائل ـ :{ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ} [سورة ص:75] و لا يحرفون الكلم عن مواضعه ؛ بحمل اليدين على النعمتين ، أو القوتين ؛ تحريف المعتزلة (2) الجهمية (3)

---

(1) الجواب الصحيح (4 / 405) ، و انظر : شرح العقيدة الأصفهانية (24 ـ 25) ، و فصل في بيان اعتقاد أهل الإيمان لأبي طاهر القرشي (34) .

(2) فرقة من فرق أهل الكلام تنسب إلى واصل بن عطاء الغزال ، و سمي هو و أصحابه بالمعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن البصري ، و هم قدرية نفاة في باب القضاء و القدر ينفون خلق الله لأفعال العباد و يقولون بنفي صفات الباري سبحانه و تعالى و يقولون بخلق كلام الله و القرآن ، و هم وعيدية في باب الإيمان يقولون بخلود فاعل الكبيرة في النار . انظر : التبصير في الدين (63 ـ 67) ، و الملل و النحل للشهرستاني (1 / 56 ـ 59) ، و اعتقادات فرق المسلمين و المشركين للرازي

ـ أهلكهم الله ـ و لا يكيفونهما بكيف أو يشبهونهما بأيدي المخلوقين ، تشبيه المشبهة خذلهم الله .
و قد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف ، و التشبيه ، و التكيف ، و منّ عليهم بالتعريف و التفهيم ، حتى سلكوا سبيل التوحيد و التنزيه ، و تركوا القول بالتعطيل و التشبيه ، و اتبعوا قول الله عز و جل : { ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ} [سورة الشورى:11] " [2]

و قال إن أبي زمنين (ت 399هـ) - رحمه الله - : " فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه و وصفه بها نبيه ¢ ، و ليس في شيء منها تحديد و لا تشبيه و لا تقدير فسبحان من ليس كمثله شيء و هو السميع البصير " [3]
فهذه النقول الأثريه ، و الدرر البهية التي سقتها تبين لكل ذي لب صحيح و قلب سليم منهج السـلف الذي سلكوه و ميراثهم الذي توارثوه في الإيمان بالله و أسمائه وصفاته ، فهذا المعتقد متوارث منقول بالسند الموصول إلى الرسول ¢، لم يقصر المبلغ ¢ في تبليغه ، و لا فرّط الناقل في نقله ، فقد حفظوا لنا الاعتقاد بحفظ مصدره و منبعه ، فجزاهم الله عنا و عن المسلمين كل خير ، و جعل ما أدوه و ما بلغوه في موازين أعمالهم يوم يلقونه ، و عاملهم ببره و جوده و كرمه .
و الآثار الواردة عن صحابة رسول الله ¢ ـ وستأتي قريباً ـ تبين لكل عاقل ، سليم القلب و الفطرة أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يثبتون لله الأسماء و الصفات الإثبات اللائق بالله سبحانه و تعالى ، و لقد سار السلف على نهجهم ، و استنوا بسنتهم ، و بنوا

(33 ـ 38) ، و البرهان للسكسي (49 ـ 50) ، و المعتزلة و أصولهم الخمسة و موقف أهل سنة منها للدكتور عواد بن عبدالله المعتق .
(1) هم أتباع جهم بن صفوان و كان ينكر أسماء الله و صفاته ، و يقول بالجبر في باب القضاء و القدر ، و بالإرجاء في باب الإيمان ، فهم معطلة جبرية مرجئة . انظر : التبصير في الدين (108 ـ 109) ، و الملل والنحل للشهرستاني (1 / 97 ـ 99) ، و البرهان للسكسي (34 ـ 35) ، و اعتقادات فرق المسلمين و المشركين للرازي (89 ـ 90) ، و الجهمية و المعتزلة نشاتهما و أصولهما و مناهجهما و موقف السلف منهما قديما و حديثا للدكتور ناصر العقل (20 ـ 95) .
(2) عقيدة السلف أصحاب الحديث / أبي عثمان الصابوني (161 ـ 164) بتصرف .
(3) أصول السنة (74) .

قولهم و معتقدهم في هذا الباب ـ باب الأسماء و الصفات ـ على قواعد راسخة ، و أصول ثابتة ، مستمدة من كلام الله و سنة رسوله ¢ ، و سأذكر في الأوراق التالية بعض القواعد و الأصول التي ذكرها أهل السنة و الجماعة في هذا الباب ، و ساروا عليها ، و التزموا بها ، سائلا ً الله التوفيق و الإعانة في ذلك.
و من هذه القواعد :
القاعدة الأولى : بابُ الأسماءِ و الصفاتِ بابٌ توقيفي :
و أعني من ذلك ، أن الله لا يسمى و لا يوصف إلا بما ورد به النص من كلام الله أو كلام رسوله ¢ ؛ ذلك أن باب الأسماء والصفـات باب إخبار ، والأخـبار في هذا الباب مصدرها كلام الله و كلام رسوله ¢ الثابت عنه .
قال تعالى ـ واصفاً إبليس ـ : {ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي} [سورة البقرة:169]
و قول المخالفين للسلف في باب الأسماء و الصفات من هذا النوع .[1]
و قال تعالى : {ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ} [سورة الأعراف:33] و وصفُ الله بما لم يصف به نفسه و لم يصفه به رسوله ¢ من القول عليه بغير علم.
و قال تعالى ـ ذاماً لأهل الكتاب الذين وصفوه بغير سلطان و لا برهان ـ : {ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮬ ﮭ ﮭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە} [سورة يونس:68]
و قال تعالى ـ محذراً من القول بلا علم ـ : {ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج} [سورة الإسراء:36]
و الآثار الواردة عن السلف في بيان هذه القاعدة مستفيضة ، نصاً و معنى ، و من ذلك ما قاله أبو القاسم الأصبهاني - رحمه الله - :
و ذاته (الله) لا يوصف إلا بما وصف تعالى ، و وصفه النبي ¢.[2]
و قال الإمام أحمد - رحمه الله - : هو خالق كل شيء ، و هو كما وصف نفسه ، سميع بصير بلا حد و لا تقدير ، قول إبراهيم لأبيه :

(1) و هذا ليس تقولا و لا ادعاءً على المخالفين بل هو حكاية لحالهم و بيان لحقيقة أمرهم ، و سيرى المطلع على ما سأذكره لاحقاً ـ من استدلالات المخالفين و أقوالهم في وصف الله ـ ما يشهد بصحة ما وصفتهم به .
(2) الحجة في بيان المحجة (1 / 171) باختصار .

{ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ} [سورة مريم:42] فثبت أن اللـه سميع بصير ، صـفاته منه ، لا نتعدى القـرآن و الحديث .[1]
قال إمام الأئمة ابن خزيمة (ت 311هـ) - رحمه الله - (في إثبات الوجه لله) : "فنحن و جميع علمائنا من أهل الحجاز و تهامة و اليمن ، و العراق و الشام و مصر ، مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه ، نقر بذلك بألسنتنا ، و نصدق ذلك بقلوبنا ، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين ، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين ، و جل ربنا عن مقالة المعطلين ، و عز أن يكون عدماً كما قاله المبطلون ؛ لأن ما لا صفة له عدم ، تعالى الله عما يقول الجهميون ، الذين ينكرون صفات خالقنا ، الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله ، و على لسان نبيه محمد ﷺ " [2]
و قال أبو نصر السِّجزي (ت 444هـ) : و قد اتفقت الأئمة على أن الصفات لا تؤخذ إلا توقيفاً ، و كذلك شرحها لا يجوز إلا بتوقيف .
و لا يجوز أن يوصف الله سبحانه إلا بما وصف نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ و ذاك إذا ثبت الحديث و لم يبق شبهة في صحته .[3]
قال الإمام الآجري (ت 360هـ) - رحمه الله - : اعلموا وفقنا الله و إياكم للرشاد من القول و العمل أن أهل الحق يصفون الله بما وصف به نفسه ، و بما وصفه رسول الله ﷺ ، و بما وصفه به الصحابة رضي الله عنهم . و هذا مذهب العلماء ممن اتبع و لم يبتدع ، و لا يقال فيه : كيف ؟ بل التسليم له و الإيمان به .[4]
و قال البغوي (ت 516هـ) - رحمه الله - : " أسماء الله على التوقيف فإنه يسمى جواداً و لا يسمى سخياً ، و إن كان في معنى الجود " [5]
وقال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " ما يطلق عليه (الله) في

(1) مختصرا انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 432) نقله عن الخلال في السنة (الجزء المخطوط) و انظر الفتوى الحموية الكبرى (271) و ضمن مجموع الفتاوى (5/ 26) .
(2) كتاب التوحيد / لابن خزيمة (1 / 26 ـ 27) .
(3) الرد على من أنكر الحرف و الصوت (121 ـ 122) مختصراً .
(4) الشريعة / الآجري (2 / 1051) مختصراً .
(5) تفسير البغوي (3 / 307) .

باب الأسماء و الصفات توقيفي " [1]
و قال الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - : " أسماء الله تعالى توقيفية لا مجال للعقل فيها ، و على هذا فيجب الوقوف فيها على ما جاء به الكتاب و السنة ، فلا يزاد فيها ، و لا ينقص ؛ لأن العقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه تعالى من الأسماء فوجب الوقوف في ذلك على النص " [2]
و ينبغي أن يعلم أن من العلم بالله و الإيمان به ، الجهل بما لم يخبر به الله عن نفسه ، قال ابن أبي زمنين - رحمه الله - : " و اعلم أنّ أهل العلم بالله و بما جاءت به أنبياؤه و رسله يرون الجهل بما لم يخبر به تبارك و تعالى عن نفسه علماً ، و العجز عمّا لم يدع إيماناً ، و أنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته و أسمائه إلى حيث انتهى في كتابه ، و على لسان نبيه (¢) " [3]
و علماء السلف بينوا هذه القاعدة أتم بيان و أوضحه ، و لم يتركوا لأحد مقالا ً ، و ليس هذا المقام مقام جمع و استقصاء لأقوالهم ، فذلك يحتاج إلى بحث مستقل يُعنى بهذه القضية استقلالا ً ، ولعل في ما ذكرته إشارةٌ للمقصود وبيانٌ للمراد ، و الله أعلم.

<u>القاعدة الثانية : يجب الإقرار بما وردت به النصوص و إن لم يفهم معناه :</u>

ما ورد النص بإثباته لله من الأسماء و الصفات ، فإنه يثبت و يقر به ، و إن لم يفهم معناه ، و كذلك الشأن في ما وردت النصوص بنفيه عن الله ؛ ذلك أن الإحاطة التامة بكل معاني كلام الله و رسوله ¢ غير واجبة ـ عيناً ـ على آحاد الأمة ، و لا يكون لهم ذلك إن أرادوه ، و هذا النوع من العلم التفصيلي بكلام الله و كلام رسوله ¢ من فروض الكفاية على أمة محمد ¢ ، و الواجب على أعيان الأمة جميعاً إنما هو التسليم لله و لرسوله ¢ و تصديقهما في خبرهما و امتثال أمرهما ، و هذا من الإيمان المجمل الواجب على كل مسلم و مسلمة ، لا يعذر أحد من أمة محمد ¢ في التخلي عنه و عدم التحلي به .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " ما أخبر به الرسول

---

(1) بدائع الفوائد (1 / 162) .
(2) القواعد المثلى في صفات الله (13) و انظر الكلام على صفات الله ص (28) .
(3) رياض الجنة بتخريج أصول السنة (60) .

(￠) عن ربه فإنه يجب الإيمان به - سواء عرفنا معناه أو لم نعرف - لأنه الصادق المصدوق ; فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمـتها مع أن هذا البـاب يوجد عامته منصوصا في الكـتاب والسنة " [1]

و قال - رحمه الله - : " إنّ علينا أن نؤمن بما قاله الله و رسوله (￠) ، فكل ما ثبت أن الرسول ￠ قاله ، فعلينا أن نصدق به ، و إن لم نفهم معناه ، لأنّا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق " [2]

القاعدة الثالثة : باب الإخبار عن الله تعالى أوسع من باب الأسماء و الصفات :

قد يُخْبَرُ عن الله بما لم يرد في كتاب و لا سنة أنه اسم لله أو صفة له ، و من ذلك أن يُخْبَرَ عن الله بأنه واجب الوجود ، أو يُقال قائم بنفسه ، فباب الإخبار عن الله واسع و لا يشترط فيه ما يشترط في باب التسمية أو الوصف ، بل قد يُخبر عن الله بالاسم أو الوصف الحسن ، و ليس الأحسن كما يشترط في التسمية و الوصف ـ و سيأتي بيانه قريباً ـ بل قد يخبر عن الله باللفظ الغير سيئ ، كقول القائل شيء ، أو نحو ذلك من الألفاظ التي ليست من أسماء الله ، و لا صفاته ، و لا تدل على معنى غير لائق بالله.

قال الإمام ابن القيم رحمه الله : " ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه و صفاته كالشيء ، و الموجود و القائم بنفسه ؛ فإنه يخبر به عنه ، و لا يدخل في أسمائه الحسنى و صفاته العليا " [3]

و قال أيضا رحمه الله : "أن ما يطلق عليه في باب الأسماء و الصفات توقيفي ، و ما يطلق عليه من الإخبـار لا يجب أن يكون توقيفاً كالقديم ، و الشيء و الموجود و القائم بنفسه " [4]

---

(1) التدمرية (65) و ضمن المجموع (3 / 41) و للشيخ محمد العثيمين - رحمه الله - كلام نفيس في بيان هذه القاعدة و تقريرها انظر : تقريب التدمرية (50 ـ 52) ، و انظر التحفة المهدية (163 ـ 164) .

(2) درء التعارض (1 / 296) ، و انظر شرح الأصفهانية (27 ـ 28) .

(3) بدائع الفوائد (1 / 161) .

(4) بدائع الفوائد (1 / 162) .

القاعدة الرابعة : أسماء الله حسنى و صفاته صفات كمال :

أسماء الله ـ تعالى ـ حسنى أي بالغة الحسن ، بل و لها الكمال المطلق في الحسن .

قال تعالى : {ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ} [سورة الأعراف:180]

و قال تعالى : {ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ} [سورة الإسراء:110]

و قال تعالى : {ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ} [سورة طه:8]

و قال تعالى : {ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ} [سورة الحشر:24]

قال الأزهري (ت 370هـ) : " وقوله تعالى : {ﭴ ﭵ ﭶ} [سورة الأعراف:180] تأنيث الأحسن . يقال : الاسم الأَحْسَن الأسماء الحُسنَى "[1]

و كلام الأزهري بيّنٌ في أن أسماء الله ليس لها معنى الحسن فقط ، بل استحوذت على كمال الحسن و نهايته ، و بلغت منه غايته ، حيث لا يشترك معها ـ في ما وصلت إليه من الحسن ـ غيرها من أسماء المخلوقين .

قال ابن القيم - رحمه الله - : " حسنى أي أحسن من غيرها ، فهي أفعل تفضيل معرفة باللام ، أي لا أحسن منها بوجه من الوجوه ، بل لها الحسن الكامل التام المطلق"[2]

و من حُسنِ أسماء الله دلالتها على مسمى الله و كمال صفاته ، وأنها تضمنت كمال المدح و كمال الثناء ، وأن النقص لا يدخلها بوجه من الوجوه ، و أن الله يتعبد بها ، و انتفاء تعلق الشر بها .[3]

وصفات الله صفات كمال ، لا نقص فيها بوجه ، قال تعالى : {ﮎ ﮏ

---

(1) تهذيب اللغة (4 / 317) .

(2) الصواعق المرسلة (4 / 1443) .

(3) انظر في بيان ذلك : مجموع الفتاوى (6 / 143) ، و منهاج السنة النبوية (5 / 409) ، و الصواعق المرسلة (4 / 1370 ـ 1371) ، و معتقد أهل السنة في أسماء الله الحسنى / التميمي (314 ـ 321) ، و النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى / الحمود (1 / 31) و ما بعدها ، و أسماء الله الحسنى / الغصن (67) و ما بعدها .

ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ} [سورة النحل:60]
و قال تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ} [سورة الروم:27]
قال ابن القيم - رحمه الله - : "المثل الأعلى ، الصفة العليا "[1]
و الله متصف بصفات الكمال المطلق منفردٌ بها ، فلا يشابهه فيها أحد ، و لا يدانيه فيها مخلوق ، لذلك قال ابن عباس ـ ـ في تأويل قوله تعالى {ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ } [سورة الروم:27] ـ : " ليس كمثله شيء "[2]
و المثل الأعلى يتضمن الآتي : الصفة العليا وعلم العالمين بها ، و وجودها العلمي ، والخبر عنها وذكرها ، وعبادة الرب سبحانه بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه .[3]

<u>القاعدة الخامسة : أن الاسم أو الصفة إذا كانا منقسمين إلى كمال و نقص ؛ فلا يطلق على الله إلا معنى الكمال فقط :</u>

فالصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال و نقص ، لم تدخل بمطلقها في أسمائه سبحانه و تعالى ، بل يطلق عليه الكمال منها ، و هذا ك المريد و الفاعل و الصانع ، فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه سبحانه وتعالى ، و لهذا غلط من سماه بالصانع دون تقيد ، بل هو الفعال لما يريد ؛ فإن الإرادة و الفعل و الصنع منقسمة ، و هو سبحانه إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلاً و خبراً .[4]

<u>القاعدة السادسة : يوصف الباري سبحانه و تعالى بالإثبات المفصل و النفي المجمل :</u>

يجب التزام طريقة المرسلين ـ طريقة الكتاب و السنة ـ في هذا الباب و هي إثبات صفات الكمال لله إثباتاً مفصلا ، و نفي صفات النقص عنه سبحانه و تعالى نفياً مجملا .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ : " طريقة الرسل - صلوات الله عليهم - إثبات صفات الكمال لله على وجه التفصيل ، وتنزيهه بالقول المطلق عن التمثيل ؛ فطريقتهم إثبات مفصل و

---

(1) الصواعق المرسلة (3 / 1033) .
(2) تفسير الطبري (20 / 94) .
(3) الصواعق المرسلة (3 / 1034 ـ 1036) ، و انظر حول معنى المثل الأعلى شرح العقيدة الطحاوية (1/ 119 ـ 121) .
(4) بدائع الفوائد (1 / 161) .

نفي مجمل ، و أما الملاحدة من المتفلسفة و القرامطة [1] و الجهمية و نحوهم فبالعكس ; نفي مفصل وإثبات مجمل " [2]
فالصفات الثبوتية التي وصف الله بها نفسه كلها صفات كمال ، و الغالب فيها التفصيل ؛ لأنه كلما كثر الإخبار بها ، و تنوعت دلالتها ؛ ظهر من كمال الموصوف بها ما لم يكن معلوماً من قبل ، و لهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات المنفيّة التي نفاها عن نفسه .
و أمّا الصفات المنفيّة التي نفاها الله عن نفسه ؛ فكلّها صفات نقص ، و لا تليق به ، و الغالب فيها الإجمال ؛ لأن ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف ، و أكمل في تنزيهه ؛ فإن التفصيل في النفي لغير سبب يقتضيه فيه سخرية و تنقّص للموصوف .
و الكلام هنا على الأعم و الأغلب من أسلوب الكتاب و السنة في إيراد الإثبات و السلب في حق الله ، ولا يمنع ذلك من أن يرد الإ جمال في مقام الإثبات ، و كذلك قد يرد التفصيل في مقام النفي ، إلا أنه يرد لأسباب ، كنفي ما ادّعاه في حقه المفترون من نسبة الولد و الصاحبة له [3] ، و كدفع توهم نقص في كماله .

---

(1) فرقة باطنية من فرق الرافضة تنتسب إلى حمدان بن قرمط أحد دعاة الباطنية ، أظهروا الرفض و أبطنوا الكفر المحض ، قالوا بالباطن و الظاهر في الشرع ، و جحدوا الشرائع ، و قطعوا الطريق و قتلوا الحجيج ، و لهم فتن مشهورة في حرم الله . انظر : الفرق بين الفرق (282) و ما بعدها ، و الملل و النحل للشهرستاني (1 / 228 ـ 232) ، و و اعتقادات فرق المسلمين و المشركين للرازي (108) ، و التبصير في الدين (140 ـ 147) ، و البرهان للسكسكي (80 ـ 81) ، و الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها و حكم الإسلام فيها للدكتور محمد احمد الخطيب (135 ـ 168) .

(2) مجموع الفتاوى (6 /515)، و انظر : الصفدية (1 / 116 ـ117) ، و مجموع الفتاوى (6 / 37 ، 66) ، (12 / 432) ، (20/ 111ـ112) ، و التدمرية (8 ـ 12) ، و منهاج السنة النبوية (2 / 562) ، و الصواعق المرسلة (3 / 1009 ، 1117) ، و تقريب التدمرية / الشيخ ابن عثيمين (18 ـ 19) ، و من أهل الكلام من أقر بأن طريقة النفي المفصل ـ التي يسلكها المبتدعة ـ ليست من الأدب مع الله في شيء ، ق ال الغزالي : فليس من الأدب أن يقول القائل : ملك البلد ليس بحائك و لا حجّام ، فإن نفي الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود ، و في ذلك الإيهام نقص . المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى / للغزالي (68) .

(3) انظر شرح العقيدة الواسطية / الشيخ ابن عثيمين (1 / 145 ـ 146) ، و تقريب التدمرية (19 ـ 20) ، و انظر بيان تلبيس الجهمية (2 / 11) .

القاعدة السابعة : الاعتصام في باب الأسماء و الصفات بالألفاظ الشرعية :

و المقصود أن يقف المسلم في تسمية الله و وصفه مع الألفاظ التي ورد بها النـص من كتاب الله أو سنة رسوله ¢، و لا يتعدى اللفظ الشرعي إلى غيره من الألفاظ الحادثة ، فإن الله سبحانه و تعالى أعلم بأسمائه و صفاته ، و هو سبحانه يعلم أي الألفاظ أتم و أبلغ في البيان عما وصف به نفسه ، و لا أحد أعلم بـالله و بأسمائه و بصفاته منه و من رسوله ¢، فلذلك كان اللفظ الذي ورد به الكتاب و السنة في تسمية الله أو وصفه ، هو اللفظ الذي اجتمع فيه كمال العلم وكمال الصدق ، و كمال البيان و كمال القصد و الإ رادة ؛ فالعدول عنه إلى ما سواه من الألفاظ المحدثة جهل و ظلم ؛ ذلك أن فيه اجتراء على الله في التسمية و الوصف ، و فيه تعطيل لكلام الله و رسوله ¢ ، و تقديم كلام غيرهما على كلامهما ، و لا يخفى ما في ذلك من الجهل و الظلم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " فالواجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبته الله ورسوله أثبتناه ، وما نفاه الله ورسوله نفيناه ، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات و النفي ، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني " [1]

و الألفاظ الشرعية أتم و أظهر في الدلالة على المعنى المراد ، و أبعد عن الاشتباه ، و لذلك كان السلف الصالح يراعون هذه الألفاظ في النفي و الإثبات ، و لا يتجاوزونها و لا يتعدونها إلى غيرها .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " السلف كانوا يراعون لفظ القرآن والحديث فيما يثبتونه وينفونه عن الله من صفاته وأفعاله ، فلا يأتون بلفظ محدث مبتدع في النفي والإثبات ، بل كل معنى صحيح فإنه داخل فيما اخبر به الرسول ¢"[2]

و العـدول عن اللفظ الشرعي إلى اللفظ المحدث يوقع العبد في الكثير من البـدع و الضلالات العظيمة ، و الجهالات الجسيمة ؛

---

(1) منهاج السنة النبوية (2 / 554) .

(2) شرح حديث النزول / ابن تيمية (256) ، و ضمن مجموع الفتاوى (5 / 432) ، و انظر مجموع الفتاوى (16 / 423 ـ 424) ، و درء التعارض (1 / 254) ، و انظر الصواعق المرسلة (4 / 1442) .

فهذا الفعل من الإحداث في الدين الذي نهى الله و رسوله ¢ عنه ، و كذلك فكل لفظ محدث فيه تغرير بالمسلمين و تشبيه عليهم و تلبيس ، لأن هذه الألفاظ في غالبها تشتمل في دلالتها على الحق و الباطل . و أيضاً فإن في ترك اللفظ الشرعي إلى اللفظ المحدث المبتدع هجر و اطِّرَاحٌ لكلام الشارع و تعطيلٌ له ، و هذا من أعظم الذنوب ، قال تعالى : {ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک} [سورة الكهف:57] و قال تعالى :{ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ} [سورة الفرقان:30] .[1]

و الموقف الصحيح في الألفاظ المحدثة أن يتوقف فيها ، فلا تثبت و لا تنفى [2] ، و يستفصل عن المعنى المراد منها ، فإن كان المعنى المراد منها حقاً لا باطل فيه فإن هذا المعنى يثبت و يعبر عنه باللفظ الشرعي الصحيح ، و يطرح اللفظ المحدث ، و إن كان هذا المعنى المثبت أو المنفي باطلا لا يجوز على الله فإننا ننفي هذا المعنى و نرده.[3]

القاعدة الثامنة : القول في الصفات كالقول في الذات :

قال أبو القاسم الأصبهاني - رحمه الله - : الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ، و إثبات الذات إثبات وجود ، لا إثبات كيفية ، فكذلك إثبات الصـفات و إنما أثبتناها لأن التوقيف ورد بها و على هذا مضى السلف .[4]

و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " القول في الصفات كالقول في الذات ، فإن الله ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، و لا

---

(1) انظر القواعد الكلية / البريكان (198 ـ 199) .

(2) لأنها تشتمل على الحق و الباطل في دلالتها ، ففي الإثبات المطلق إقرار بالباطل الذي تضمنته و دلت عليه و كذلك فالنفي المطلق يستلزم نفي الحق الذي اشتملت عليه ، و كلا الأمرين مجانب للصواب . انظرعلى سبيل المثال الكلام في نفي اللذة و الشهوة عن الله في : الصواعق المرسلة (4 / 1439) و ما بعدها ، و كذلك الكلام على وصف الله بالجبر في مجموع الفتاوى (3 / 324 ـ 325) . و تحقيق القول في مسألة وصف الله بالجبر مستوفى في مجموع الفتاوى (16/ 141) و ما بعدها و انظر درء التعارض (1 / 67 ـ72) .

(3) انظر التدمرية (65 ـ 66) و ضمن المجموع (3 / 41) منهاج السنة (2 / 554 ـ 555) ، درء التعارض (1 / 251 ، 296 ـ 297) .

(4) الحجة في بيان المحجة (1 / 175) مختصراً ، و قد نقل الذهبي ما يوافق هذا التقرير عن أبي بكر الخطيب انظر : كتاب العرش (2 / 357 ـ 358) و كتاب العلو للعلي العظيم (2 / 1335) .

في صفاته ، و لا في أفعاله ، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات ، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات " [1]

و هذه القاعدة من أعظم القواعد التي تنقض الأصول و الأسس التي بنى عليها المعطلة مذاهبهم في باب الأسماء و الصفات ، بل و تأتي على كامل مذاهبهم بالنقض و الإبطال ، فكما أن كل مبتدع يثبت لله ذاتاً حقيقة لا تماثل ذوات المخلوقين ، فهو ملزم بإثبات صفات لهذه الذات لا تماثل صفات المخلوقين ، فإثبات الصفات لازمٌ لإثبات الذات و فرعٌ عليه ، و بذلك تزول شبه التشبيه و التجسيم التي يتمسك بها أهل البدع ، و لله المنة و الفضل أولاً و أخراً .

القاعدة التاسعة : القول في الصفات كالقول في البعض الآخر :

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : القول في بعض الصفات كالقول في بعض [2]

و قال الشيخ محمد الأمين - رحمه الله - : جميع الصفات من باب واحد ، إذ لا فرق بينها البتة ، لأن الموص-وف بها واحد و هو جل و علا لا يشبه الخلق في ش-يء م-ن صفاتهم البتة . [3]

وبيان ذلك ، أن نقول : إنه ما من مثبت لصفة من صفات الله و نافٍ لغيرها من الصفات إلا و أوقع نفسه في تناقض ظاهر و تضارب بين ؛ ذلك أن المعنى الذي لأجله أثبت الصفة الأولى ثابت لا محالة في الصفات المنفية ؛ لأن لها تعلق بذات واحدة و موصوف واحد فما يجري على هذه الصفة ينطبق على أختها ، و من فرق بين الصفات في الإثبات و الرد ؛ كان عمله تحكماً صرفاً

---

(1) التدمرية (43) و ضمن المجموع (3 / 25) ، و انظر شرح حديث النزول (79 ، 112) و ضمن المجموع (5 / 330 ، 351) ، و انظر المجموع (13 / 301) ، و درء التعارض (10 / 198) ، و انظر أضواء البيان (2 / 285 ، 287) ، و منهج و دراسات لآيات الأسماء و الصفات للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (38) .

(2) التدمرية (31) و ضمن المجموع (3 / 17) ، و انظر مجموع الفتاوى (5 / 195) و شرح حديث النزول (112) و ضمن المجموع (5 / 351) ، و انظر مجموع الفتاوى (6 /45 ـ 46) ، و انظر كلام الإمام ابن جرير الطبري في كتابه التبصير في معالم الدين (141) ففيه تطبيق لهذه القاعدة عظيمة النفع .

(3) منهج و دراسات لآيات الأسماء و الصفات (37) مختصراً ، و انظر أضواء البيان (2 / 285 ، 28) .

في أسماء الله و صفاته ، لا يقر عليه ، و لا يسلم له به ، و من التزم التفريق بين المتماثلات و المجتمعات ؛ ألزم بأن يأتي بالدليل على تفريقه ، و أن يكون هذا الدليل مسلمٌ به ، و هذا لا يكون إلا لكتاب الله و سنة رسوله ¢ ، و أنّى لهؤلاء أن يأتوا لقولهم بدليل أو حجة أو برهان ، بل كل دليل استدلوا به من الكتاب أو السنة لنصرة قولهم إنما هو عند التحقيق دليل عليهم لا لهم نسأل الله السلامة في القول و العمل .[1]

ويلحق بهذه القاعدة القاعدة الفرعية :

القول في الأسماء كالقول في الصفات .[2]

و هذه القاعدة من الأهمية بمكان في الرد على المبتدعة النفاة و بخاصة المعتزلة منهم الذين فرقوا في الإثبات بين الأسماء و الصفات ، فهذه القاعدة تأخذ بحلوقهم ، و تشرق بها أنفسهم ، فالأسماء و الصفات بينها ترابط لا ينفك ، فما من اسم إلا و هو دال على صفة من صفات الله أو أكثر ، و كل نفي أو إثبات يقال في الصفات فهو لا محالة منسحب على الأسماء ، و العكس صحيح و ثابت ؛ ذلك لمتانة الرابط بين الأسماء و الصفات .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " الجهمية يقولون : كلامه مخلوق وأسماؤه مخلوقة ، وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته ، ولا سمى نفسه باسم هو المتكلم به ; بل قد يقولون : إنه تكلم به وسمى نفسه بهذه الأسماء بمعنى أنه خلقها في غيره ; لا بمعنى أنه نفسه تكلم بها الكلام القائم به . فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه "[3]

ففساد قول الجهمية في كلام الله حملهم على فساد القول في أسمائه ، و هذا حال كل مبتدع أراد التفريق بين ما جمعه الله ، فهو لا محالة إما أن يطرد الخطاء فيلزمه في كل ما يقوله ، أو يرجع إلى الحق في ذلك كله ، أو يروم التفريق بين الأمرين المجتمعين فيقع في التعارض و التناقض .

القاعدة العاشرة : جمع الله في باب الأسماء و الصفات بين النفي و

---

(1) انظر التدمرية (31) و ضمن المجموع (3 / 17) ، و ص (43) و ضمن المجموع (3/ 26).

(2) انظر التدمرية (35) و ضمن المجموع (3 / 20) .

(3) مجموع الفتاوى (6 / 186) .

الإثبات :

و بهذه القاعدة يتبين خطأ من جعل القول في هذا الباب قائماً على النفي فقط ، فنصوص الكتاب و السنة الواردة في تسمية الله و وصفه تدور في غالبها بين الإثبات و النفي ، و هذه الطريقة هي الطريقة المثلى في وصف الله بالكمال الواجب له سبحانه و تعالى ، و النصوص الواردة موافقة لهذه القاعدة كثيرة جداً منها ـ على سبيل ضرب المثال لا الحصر ـ : قوله تعالى :{ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ } [سورة البقرة:255]

و قوله تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ} [سورة ق:38]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : " الله سبحانه موصوف بالإثبات و النفي " [1]

و قال الشيخ محمد العثيمين ـ في بيانه لهذه القاعدة ـ : " و هذا يعني : أن الله تعالى جمع فيما وصف به نفسه بين النفي و الإثبات ؛ كما قال تعالى : { ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ} [سورة الشورى:11] .

و إنما جمع الله تعالى لنفسه بين النفي و الإثبات ؛ لأنه لا يتم كمال الموصوف ؛ إلا بنفي صفات النقص ، و إثبات صفات الكمال " [2]

و من القواعد الفرعية التي تلحق بهذه القاعدة :

الخالق سبحانه و تعالى لا يوصف بالنفي المحض ، بل كل نفي فهو يتضمن إثبات :

و بيان هذه القاعدة أن يقال : إن النفي المحض ليس إلا عدماً ، و العدم لا يكون من صفات المدح و الكمال ؛ لذلك فإنّ الله منزه عنه ، و عن كل ما يوصل إليه ، أو يدل عليه .

فإذا نفى الله عن نفسه صفة نقص ، فإن هذا النفي يتضمن و يدل على أمرين : الأمر الأول : انتفاء الصفة المنفية . و الأمر الثاني : ثبوت كمال ضدها . [3]

و من ذلك نفي الله الظلم عن نفسه ، فهذا النفي يتضمن أمرين ، أو لا ً : الدلالة على أن الظلم لا يكون منه أبداً ، و ثانياً : الدلالة على كمال عدله سبحانه و تعالى .

---

(1) التدمرية (57) و ضمن المجموع (3 / 35) .

(2) تقريب التدمرية (45) .

(3) انظر تقريب التدمرية (48) .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " و ينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح و لا كمال ، إلا إذا تضمن إثباتاً ، و إلا فمجرد النفي ليس فيه مدح و لا كمال ، لأن النفي المحض عدم محض ، و العدم المحض ليس بشيء ، و ما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء ، فضلا ً عن أن يكون مدحاً أو كمالا ً . و لأن النفي المحض يوصف به المعدوم و الممتنع ، و المعدوم و الممتنع لا يوصف بمدح و لا كمال " [1]

القاعدة الحادية عشر : إثبات معاني الأسماء و الصفات ، و تفويض العلم بكيفيتها إلى الله :

و بهذه القاعدة يضبط موقف السلف الصالح تجاه معاني صفات الباري ، و كون منهج الخلف القائم على تفويض العلم بمعاني أسماء الله و صفاته ، منهج عقيم ، قائم على التجهيل لعلماء الأمة و متقدميها ، و السلف ـ رضوان الله عليهم ـ أبرياء من هذا المنهج المحدث ، والآثار الواردة عنهم تبين أنهم كانوا أبعد الناس عن هذا المنهج فإنهم ـ رحمهم الله ـ من لدن الصحابة و تابعيهم لم يكونوا نقلةً للألفاظ فقط ، بل كانوا ـ رضي الله عنهم ـ نقلةً للعلم لفظه و معناه ، بل كانوا يتعاهدون معاني ما ينقلونه و يبلغونه أكثر من تعاهدهم للألفاظ ، و إن كانوا في حفظ كلا الجانبين قد بلغوا الغاية .

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " فكما بلّغ الرسول (¢) ألفاظ القرآن للأمة بلّغهُم معانيه ، بل كانت عنايته بتبليغ معانيه أعظم من مجرد تبليغ ألفاظه "[2]

و السلف ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يتلقون من الرسول ¢ اللفظ و يفهمون معناه على المعهود من لغتهم و المعرف من لسانهم ، فإذا أشكل عليهم فهم شيء من كلام الله أو كلام رسول الله ¢ ؛بادروا

---

(1) التدمرية (57 ـ 58) و ضمن المجموع (3 / 35) ، و انظر كلام شيخ الإسلام حول معنى { سبحانك } مجموع الفتاوى (10 / 250) ، و انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 554) ، و الصفدية (1 / 121) (2 / 63 ـ65 ، 66) ، و للشيخ محمد العثيمين ـ رحمه الله تفصيل عظيم الفائدة في بيان هذه القاعدة انظره في تقريب التدمرية (48 ـ 50) .

(2) الصواعق المرسلة (2 / 636) و انظر (2 / 747) و ما بعدها ، و بين شيخ الإ سلام - رحمه الله - أن الصحابة و أتباعهم نقلوا هذه الألفاظ و المعاني كما سمعوها من الرسول . انظر درء التعارض (1 / 17) .

إلى السؤال و الاستبصار حتى يقفوا على المعنى المراد من كلام الله و رسوله ¢ .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " إن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص فيه (أي القرآن) ، فيوردون إشكالا تهم على النبي ¢ فيجيبهم عنها ، و كانوا يسألونه عن الجمع بين النصوص التي يوهم ظاهرها التعارض " [1]
و في الصحيح عن عائشة قالت : قال رسول الله ¢: ((من حوسب يوم القيامة عذب فقلت أليس قد قال الله ـ عز وجل ـ :{ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ} [سورة الانشقاق:8] فقال : ليس ذاك الحساب إنما ذاك العرض من نوقش الحساب يوم القيامة عذب)) [2]
و في الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال : لما نزلت {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ} [سورة الأنعام:82] شق ذلك على أصحاب رسول الله ¢ وقالوا : أينا لا يظلم نفسه فقال رسول الله ¢ : ((ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه {ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ} [سورة لقمان:13])) [3]
و الأمثلة الواردة عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في كونهم كانوا يسألون الرسول ¢ عن ما خفي عليهم من معاني النصوص الشرعية كثيرة ، فبعد ذلك أترى الصحابة يحْفِلونَ للسؤال عن تلك المعاني التي أشكلت عليهم و هي مما يتعلق بأمور الآخرة أو أحكام الفقه كالصيام و نحوه ، ثم يصدون عن تعلم معاني الآيات و الأحاديث التي وردت في وصف الله و معرفته ، أترى أحدهم يسأل عن المحيض و الأذى ، ثم يضرب صفحاً عن صفة ربه لا يعلم معناها و لا يتعلمها ، و معلوم أن النفس كلما تعلقت بشيء حباً و تذللا ً ، كلما كانت لمعرفة هذا المحبوب و معرفة صفاته أشد طلباً ، و هل كان في قلوب أصحاب رسول الله ¢ أعظم و أجل من الله لتتعلق به ، و تتعبد له ، و هل كانت قلوب الصحابة ـ و هم أعقل الناس و أعلمهم رضي الله عنهم أجمعين ـ لتتعلق بمجهول ، لا يعرفون له صفةً و لا يقدرون له قدراً ؛ بل و الله ما ثبت عنهم إلا ما يضاد ما نبزهم به المعطلة .

---

(1) الصواعق المرسلة (3 / 1052 ـ 1053) .
(2) صحيح البخاري رقم (103) ، صحيح مسلم رقم (2876) .
(3) صحيح البخاري رقم (4776) ، صحيح مسلم رقم (124) .

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ زوج الرسول ¢ قالت : ((الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات لقد جاءت خولة إلى رسول الله ¢ تشكو زوجها فكان يخفى علي كلامها فأنزل الله عز وجل {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ} [سورة المجادلة:1] الآية))[1] فأم المؤمنين أثبتت لله صفة السمع ، و استدلت على إثباتها بكلام الله ، و هذا يبين أنهم ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يعرفون معاني ما يخاطبون به ، ويؤمنون به ، لفظاً و معنى ، كيف لا ، وقد خوطبوا بلسان عربي مبين ، بيّنٍ لكل عربي ، أترى القرآن يسْتَبِينُ للأعراب و الأعاجم ثم هو يخفى على أعلم الناس بعد الرسول ¢ ، و هم صحابته رضوان الله عليهم .

وكانت زينب تفخر على أزواج النبي ¢ فتقول: ((زوجكن أهاليكن وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات))[2]

فهذه زينب زوج الرسول ¢ كانت تفاخر أزواج النبي بصفة من صفات الله فهل يقول قائل إنها كانت تفخر عليهن بما لا يعْرِفْنَهُ من الكلام و لا يفْهَمْن معناه ؟ فلو لم تكن ـ رضي الله عنها ـ تعرف معنى الفوق اللائق بالله لما و صفته به ، فضلاً عن أن تسوقه في معرض الفخر على أزواج النبي ¢، لأن مقام الفخر لا يُذكرُ فيه إلا أوضح العبارات ، و أظهر المعاني و أعظمها ، و لا يقول عاقل إن العرب تُفَاخِر بغامض الألفاظ مجهول المعاني .

فهذان الأثران و أمثالهما مما ورد عن صحابة رسول الله ¢ تبين لكل عاقل ، سليم القلب و الفطرة أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يثبتون لله الأسماء و الصفات مع علمهم بمعانيها .

و بهذه القاعدة أختم حديثي عن بعض أهم القواعد التي يعتمد عليها أهل السنة و الجماعة في باب الأسماء و الصفات ، و أسأل الله أن يجعل فيها النفع و الفائدة .

---

(1) سنن النسائي (6 / 480) رقم (3460) كتاب الطلاق ـ باب الظهار ، سنن ابن ماجه (1 / 107) رقم (187) المقدمة ـ باب فيما أنكرت الجهمية ، و رواه البخاري في الصحيح معلقاً في كتاب التوحيد ـ باب { و كان الله سميعاً بصيرا} .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 388) رقم (7420) .

المبحث الرابع : مذاهب المعطلة إجمالا: [1]

الفرقة الأولى : الذين قالوا بنفي الأسماء و الصفات نفياً عاماً :

ذهبت هذه الطائفة إلى نفي أسماء الله وصفاته نفياً عاماً ؛ و أرباب هذه المقالة يرون أن الله لا يوصف بوصف ، و لا يسمى باسم ، زعماً منهم أن التسمية و الوصف في حق الله غير جائزين ؛ لأن فيهما نسبة الخالق ـ عز وجل ـ إلى النقص ؛ و ذلك أن الوصف و التسمية في رأيهم يقتضيان التشبيه و التمثيل .

و يكفي في بيان فساد شبهتهم العلم بأنّ من لا يثبت لله وجوداً فهو كافر بـالله بالإجماع ، و لا يخفى أن الوجود مما يُقِرُّ به أهل البدع ، و لم يقل أحد منهم : إنّ وصف الله بهذا الوصف يقتضي التشبيه أو التمثيل .

و الجهمية أول و أشهر الفرق التي قالت بهذه البدعة المحدثة ، بل كل الفرق التي أتت بعدها فهي مستنة بها في هذا الباب ، فأول من أظهر تعطيل صفات الله و نفيها في أمة محمد ¢ الجعد بن درهم (ت 118هـ) ، و ذلك في نهاية المائة الأولى و مطلع المائة الثانية ، إلا أن بدعته أخمدت في مهدها بقتله ؛ فقد ضحى به خ الد بن عبدالله القسري (ت 126هـ) في يوم الأضحى ، و قد أخذ عنه بدعته الجهم بن صفوان (ت 128هـ) فطرّاها و نشرها بين الناس ، و إليه نسبت هذه البدعة الخبيثة ، نسبة إظهار و نشر و تفصيل لا نسبة إحداث . [2]

و لقد كانت هذه البدعة في بدئها قائمة على نفي بعض الصفات

(1) سأقصر ـ بعون الله ـ الحديث في هذا المبحث على الفرق التي قالت بالتعطيل القائم على النفي و الرد لأسماء الله و صفاته أو شيء منها ؛ ذلك أن كثيراً من المشتغلين بهذا العلم ـ علم الاعتقاد ـ إذا أطلقوا التعطيل أو أطلق لهم لم تذهب أذهانهم ـ في أول ما تذهب إليه ـ إلا إلى التعطيل المبني على النفي و الرد ، فمراعاة لهذا الفهم المتبادر ذهبت إلى هذا التقسيم ؛ و إن كنت قد ذكرت فيما سبق المعنى المختار و الراجح للتعطيل . و سأورد أقوال المعطلة ثم أعقِّبُ بذكر الفرق التي قالت بها ، و لن أراع ِ الحصر بل قد أكتفي بالإشارة إلى بعض من قال بهذا القول دون استقصاء ؛ ذلك أن المقام مقام اختصار و إشارة ، أما الاستقصاء في هذه المسائل فله أبحاثه و رسائله الخاصة التي اعتنت به .

(2) انظر الصفدية (2 / 263) ، و منهاج السنة (1/ 309) ، و العقيدة الأصفهانية (23 ، 87) ، وبيان تلبيس الجهمية (1 / 277) ، و مجموع الفتاوى (12/ 119) ، و الصواعق المرسلة (3 /1070 ـ 1072) .

عن الله كصفتي الكلام و المحبة ـ و هو أصل كلام الجعد ـ ثم تطورت هذه البدعة على يد الجهم الذي زاد في نفي الصفات و أكثر [1] ، ثم جرت بأهلها الأهواء حتى وصلوا إلى النفي العام لأ سماء الله و صفاته ، فكان مذهب الجهمية الذي استقروا عليه النفي العام و المطلق لأسماء الله و صفاته .

طوائف الجهمية المحضة :

و يمكن أن تقسم الجهمية المحضة [2] إلى طوائف بناءاً على الأ قوال التي ذهبوا إليها و اعتمدوها :

الطائفة الأولى : الذين يصفون الله بالنفي فقط :

و هؤلاء ينفون عن الله الأسماء و الصفات و على رأس هذه الطائفة الجهمية الغلاة و من تبعهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلا م و القرامطة .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : " ثم إن الجهمية من المعتزلة و غيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد ، فصار من قال : إن لله علماً أو قدرة ، أو إنه يُرى في الآخرة ، أو إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، يقولون : إنه مشبه ليس بموحد .

و زاد عليهم غلاة الجهمية و الفلاسفة و القرامطة فنفوا أسماءه الحسنى ، و قالوا : من قال : إن الله عليم قدير عزيز حكيم ، فهو مشبه ليس بموحد " [3]

فهذه الطائفة تنفي أن يوصف الله بصفة أو أن يسمى باسم .

الطائفة الثانية : غلاة الغلاة :

---

(1) انظر : الملل و النحل للشهرستاني (1/ 97 ـ 98) و الفرق بين الفرق للبغدادي (211 ـ 212).

(2) و المراد هنا الجهمية الخالصة الذين ينكرون الأسماء و الصفات جميعاً ـ كما قال شيخ الإسلام حيث قال : التجهم المحض هو نفي الأسماء و الصفات . النبوات (1 / 578) بتصرف يسير ؛ فيخرج بذلك كل من سماه السلف جهمياً و هو لم يلتزم النفي العام لأسماء الله و صفاته كالمعتزلة والأشاعرة و الماتريدية ؛ ذلك أن السلف رضوان الله عليهم كانوا يسمون كل من نفى شيئاً من أسماء الله و صفاته جهمياً . انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (12 / 119) ، و التدمرية (182) و ضمن المجموع (3 / 99) .

(3) التدمرية (182 ـ 183) و ضمن المجموع (3 / 99ـ100) ، و انظر التدمرية (12 ـ 16) و ضمن المجموع (3 / 7) ، و انظر مجموع الفتاوى (6 /35) .

و هم الذين يقولون إن اللّه لا يوصف بنفي و لا إثبات ، أو هم الذين يسلبون عنه النقيضين .
فهذه الطائفة تنكر وصف اللّه بالنفي أو الإثبات زعماً منها أن في وصف اللّه بالنفي تشبيهاً له بالمعدومات ، و في وصفه بالإثبات تشبيهاً له بالموجودات ، و كلا الأمرين غير لائق بـاللّه لذلك كان الواجب تركهما جميعاً .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه اللّه - : " وزاد آخرون بالغلو (أي في نفي الأسماء و الصفات) ، فقالوا لا يسمى بإثبات ولا نفى ، ولا يقال موجود ، ولا لا موجود ، ولا حي ، ولا لا حي ، لأن في الإ ثبات تشبيهاً له بالموجودات ، وفي النفي تشبهاً له بالمعدومات وكل ذلك تشبيه "[1]
و قال - رحمه اللّه - : " غلاتهم (أي المعطلة المتجهمة) يسلبون عنه النقيضين ؛ فيقولون لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات ، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين "[2]
و شيخ الإسلام - رحمه اللّه - سمى هذه الطائفة في موطنٍ آخر بغ لاة الغلاة.[3]
و إن مما ينبغي أن يعلم أن هؤلاء المبتدعة الضلال ليسوا على سمت واحدٍ ، بل لكل منهم مذهبه الذي يخالف فيه أصحابه و إن كان يشترك معهم في الأصل و هو التعطيل الكلي للأسماء و الصفات ، إلا أنه يختلف عن البقية في كيفية الإفصاح عن هذا التعطيل ، لذى تجد بين هذين المذهبين المذكورين هنا مذاهب أُخَرَ يطول المقام بذكرها ، و هذا مما يستحق الإفراد بدراسة مستقلة و لذلك اكتفيت هنا بالإشارة إلى هذه الفرق و أعرضت عن التفصيل و الإسهاب .
<u>الفرقة الثانية : الذين قالوا بنفي الصفات و إثبات الأسماء مجردةً عن المعاني :</u>

---

(1) مجموع الفتاوى (6 / 35) .
(2) التدمرية (16) و ضمن المجموع (3 / 7ـ 8) ، و انظر رسالة في النزول و المعية و إثبات الصفات / لشيخ الإسلام /تحقيق علي الشبل (41) .
(3) انظر التدمرية (183) و ضمن المجموع (3 / 100) .

أصحاب هذه المقالة يرون أن في وصف الله بشيء من المعاني و الصفات تشبيهاً له بالمخلوق ، فلذلك نفوا عن الله كل صفة .
و أشهر من قال بهذه المقالة و تبناها هم المعتزلة ، بل إن أكثر من تقلد هذه البدعة المنكرة إنما تلقفها عن أرباب الاعتزال .
و مذهب أهل الاعتزال ـ في باب الأسماء و الصفات ـ قائمٌ في الجملة على نفي صفات الله و إثبات أسمائه مجردة عن المعاني . (1)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - :" وقاربهم (أي المعطلة المذكورين آنفاً كالفلاسفة و الباطنية) طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم فأثبتوا لله الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات " (2)
و ذكر - رحمه الله - في موطن آخر أن مذهب المعتزلة هو نفي الصفات و إثبات الأسماء مجردة عن المعاني . (3)
هذا مذهب المعتزلة الذي استقروا عليه ، و لقد سايرهم على بدعتهم ، و تابعهم على القول بها الكثير من أهل الأهواء و الفرق ، ممن تأثر بآراء رؤوس الضلالة و تتلمذ على أيديهم ، و هذا لا عجب فيه و لا غرابة ، لا سيما إن علمنا أن من أسباب هذا التأثر أن المعتزلة هم الذين أظهروا هذا المذهب الخبيث في أهل الأسلا م .
و نسب شيخ الإسلام - رحمه الله - لأبي المعالي الجويني (ت 478هـ) تقريره بأن المعتزلة أئمة الكلام هم الذين أظهروا في الإسـ لام نفي الصفات والأفعال وسموا ذلك تقديساً له عن الأعراض و الحوادث . (4)

---

(1) و هذا حاصل مذهبهم و قول جمهورهم و إن تنوعت أقوالهم في التعبير عن هذا المعتقد الذي اعتقدوه ، و يبقى أن يقال أن هناك ـ كعادة أهل البدع و الضلال ـ اختلا ف بينهم في تقرير هذا المعتقد و تفصيله و بيانه ، و ليس هذا موطن ذكر هذه الاختـ لافات الواقعة بينهم ، فمحلها كتب الفرق انظر على سبيل المثال : مقالات الإسلاميين (2 / 176 ـ 217) و ما بعدها .
(2) التدمرية (18) ، و ضمن المجموع الفتاوى (3 / 8) .
(3) انظر التدمرية (35) ، و ضمن المجموع الفتاوى (3 / 20) مختصراً ، و انظر التدمرية (182 ـ 183) و ضمن المجموع (3 / 99 ـ 100) .
(4) انظر درء التعارض (2 /196) بتصرف ، و شيخ الإسلام كان ناقلا ً لتقرير أبي المعالي فكأنه - رحمه الله - وافق أبا المعالي على هذا التقرير ، و هذا هو الصواب فإن

قال أبو الحسن الأشعري (330هـ) - رحمه الله - : " الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين ، وعمى العَمِينَ وحيرة المتحيرين ، الذين نفوا صفات رب العالمين ، و قالوا : إن الله جل ثناؤه و تقدست أسماؤه لا صفات له ، و أنه لا علم له ، و لا قدرة له ، و لا حياة له ، و لا سمع له ، و لا بصر له ، و لا عز له ، و لا جلال له ، و لا عظمة له ، و لا كبرياء له و كذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه ، و هذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ، و لا قادر و لا سميع و لا بصير و لا قديم ، و عبروا عنه بأن قالوا تقول : عينٌ لم يزل ، و لم يزيدوا على ذلك ، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم و قدرة و حياة و سمع و بصر ، و لولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ؛ و لأفصحوا به ، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك . [1]

و ممن تبع المعتزلة في باب الأسماء و الصفات و قال بقولهم الخوارج [2] و المرجئة [3] و متأخرو الرافضة .

بدعة إنكار صفات الله كانت ممقوتة و قائلها منبوذ و محتقر ، حتى حمل أهل الإعتزال العامة على القول بها بقوة السلاح في الفتنة المشهورة ؛ فتنة خلق القرآن .

(1) مقالات الإسلاميين (2 / 176ـ177) , و انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 258) .

(2) اسم يطلق على كل من خرج على إمام المسلمين و جماعتهم و أول من أطلق عليه هذا الاسم هم الطائفة التي خرجت على أمير المؤمنيين علي بن أبي طالب و قاتلهم بعد ذلك في النهروان ، ثم غدى هذا الاسم علم عليهم و على أتباعهم ، و من أصولهم تجويز الخروج على إمام المسلمين و جماعتهم و تكفير عثمان و علي و أصحاب الجمل ، و تكفير فاعل الكبيرة ـ ما عدا النجدات منهم ـ و القول بخلوده في النار . انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 167 ـ 168) و الفرق بين الفرق (72 ـ 74) ، و التبصير في الدين (45) ، و الملل و النحل للشهرستاني (1 / 132 ـ 133) ، و اعتقادات فرق المسلمين و المشركين للرازي (49) ، و البرهان للسكسكي (17 ـ 20) ، و الخوارج تاريخهم و آراؤهم الاعتقادية و موقف الإسلام منها للدكتور غالب عواجي .

(3) المرجئة هم الذين أخرجوا العمل من مسمى الإيمان ، و هم أصناف مرجئة جبرية و هؤلاء يلحقون بالجهمية ، و مرجئة قدرية و هؤلاء يلحقون بالمعتزلة و من شابههم ، ومرجئة خالصة من غير قول في القدر و هم فرق منها اليونسية و الغسانية و الثوبانية و التومنية . انظر : الفرق بين الفرق (25) ، و التبصير في

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " فنفي الجسم وهذه الصفات (الخبرية) هو قول المعتزلة والخوارج وطائفة من المرجئة ومتأخري الشيعة [1] وإثبات الجسم وهذه الصفات قول جمهور الإمامية [2] المتقدمين وطائفة من المرجئة وغيرهم . [3]

<u>الفرقة الثالثة : الذين يثبتون أسماء الله و بعض الصفات و ينفون البقية :</u>

هذه الطائفة من أكثر أهل الأهواء انتشاراً بين الناس ، و أصحابها تنوعت مقالاتهم في باب الأسماء و الصفات ، و غدى لكل فرقة منهم مذهب مستقل في الاعتقاد يُنتسبُ إليه ؛ و مبدأ ظهور هذا المنهج كان على يد ابن كلاب (ت245هـ) ، إمام الطائفة الكلا بية .[4]

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : كان (أي ابن كلاب) من أعظم أهل الإثبات للصفات و الفوقية و علو الله على عرشه منكراً لقول

الدين (97 ـ 99) ، و الملل و النحل (1 / 161ـ 162) ، و انظر اعتقادات فرق المسلمين و المشركين (93 ـ 95) ، و البرهان للسكسكي (33 ـ 34).

(1) الشيعة هم الذين شايعوا علي بن أبي طالب على الخصوص ، و قالوا بإمامته و خلافته نصاً و وصية إما جليا أو خفيا ، و اعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، و إن خرجت فبظلم يكون من غيرهم أو بتقية منهم . الملل و النحل للشهرستاني (1 / 169 ـ 170) ، و انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 65) ، و البرهان للسكسكي (65 ـ 66) ، و انظر : أصول مذهب الشيعة الإمامية / للدكتور ناصر القفاري (1 / 49 ـ 56) .

(2) طائفة من الشيعة تقول بإمامة علي بن أبي طالب بعد رسول الله ¢ نصاً ظاهراً و تعيينا صادقاً .و أن الإمامة في أبنائه من بعده تعيينا، و الإمامة عندهم ركين الدين و أهم أصوله ، و يجمعهم القول بعصمة الأئمة ، و الطعن و التبري من أصحاب رسول الله ¢ ، و هم طوائف منهم الإثني عشرية ـ و هم أكثر الإمامية ـ و الإ سماعيلية . انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 88 ـ 89) ، و الملل و النحل للشهرستاني (1 /189 ـ 192) ، و انظر : أصول مذهب الشيعة الإمامية / للدكتور ناصر القفاري (1/ 100ـ 103) .

(3) بيان تلبيس الجهمية (1 / 418) .

(4) فرقة من أهل الكلام تنتسب إلى إبى محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب ، ينكرون الصفات الفعلية ، و يثبتون الصفات الخبرية الذاتية و يحرفون الصفات الخبرية الفعلية فيقولن هي صفات أزلية و ذلك فراراً من القول بحلول الحوادث ، و يقولون بـ الكلام النفسي . انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 249 ـ 252) ، و البرهان للسكسكي (36 ـ 38) ، و انظر آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة لهدى بنت ناصر بن محمد الشلالي .

الجهمية ، و هو أول من عُرف عنه إنكار قيام الأفعال الإختيارية بذات الرب تعالى ... و نصر طريقته أبو العباس القلانسي ، و أبو الحسن الأشعري و خالفه في بعض الأشياء.[1]
و لقد تابعه على قوله كثير من المتكلمين في عصره ـ لا سيما من كان ناقماً على أهل الاعتزال و التجهم ـ و ذلك لأمرين : الأمر الأ ول : أن ابن كلاب كان شديداً على المعتزلة و الجهمية كثير الرد عليهم و المناظرة لهم ؛ و هذا كان له الأثر البالغ فيه و في من حوله .
و الأمر الثاني : أنّ ابن كلاب كان يسلك في رده على أهل الاعتزال و التجهم مسلك أهل الكلام فوافقهم في أصل طريقتهم في الا ستدلال .
ثم إن الرجل لقلة علمه بالسنة و أقوال السلف عظم عليه الخطب ، فولغ في التعطيل و النفي فسلطه على صفات الباري المتعلقة بإرادته و مشيئته فنفاها و ردها ، فكان رأساً في هذه البدعة .
قال أبو نصر السِّجزي : الإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلا م حرفاً و صوتاً ، فلما نبغ ابن كلاب و أضرابه ، و حاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل ، و هم لا يخبرون أصول السنة و لا ما كان السلف عليه ، و لا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد ، و هي لا توجب علماً ، و ألزمتهم المعتزلة .. ـ ثم ذكر إلزامات كثيرة ألزمتها المعتزلة للكلابية ، حتى قال ـ فضاق بابن كلاب و أضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن و تركهم قبولها و تسليمهم العنان إلى مجرد العقل ، فالتزموا ما قالته المعتزلة ، و ركبوا مكابرة العيان ، و خرقوا الإ جماع المنعقد بين الكافة المسلم و الكافر ؛ و قالوا للمعتزلة : الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، و إنما يسمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، و حقيقة الكلام : معنى قائم بذات المتكلم .[2]

---

(1) إجتماع الجيوش الإسلامية (282) مختصراً ، و أشار ابو نصر السجزي كذلك إلى أن ابن كلاب هو أول من أحدث القول بإنكار الصفات الاختيارية ، انظر الرد على من أنكر الحرف و الصوت (80) .

(2) الرد على من أنكر الحرف و الصوت (81 ـ 82) ، و انظر درء التعارض (2 / 84 ـ 85) و كذلك بيان تلبيس الجهمية (2/ 87) ففيه إشارة إلى سبب انحراف الكلا

ثبت مما تقدم ذكره أن ابن كلاب و الكلابية هم أول من أحدث هذا المذهب و قرره ، ثم تبعهم على القول بقولهم متكلمة أهل الإثبات ـ الأشاعرة و الماتريدية ـ على خلافٍ يسيرٍ بينهم في هذا الباب .

و إن مما ينبغي أن تلفَتُ إليه الأنظار ـ مما يتعلق بهذه الفرقة ـ العلمَ بالفرق بين متقدمي هذه الطوائف المذكورة آنفاً و متأخريهم ؛ فإن متقدمي متكلمة الصفاتية أعظم إثباتاً للصفات من متأخريهم ، و أقل إنكاراً لها ، فالمتقدمون كانوا يثبتون الصفات الخبرية و ينكرون الصفات الاختيارية ، بينما المتأخرون استقروا على إنكار سائر الصفات و لم يثبتوا منها إلا سبعاً فقط .[1]

هذا ما تسنى ذكره حول فرق المعطلة نسأل الله الصواب في القول و العمل .

ابية و أشباههم ، و انظر سير أعلام النبلاء (11 / 175) فهناك موافقة لكلام الإمام السجزي .

(1) انظر درء التعارض (3 / 381 ـ 382) (7 / 237) و العقيدة الأصفهانية (24) ، و للوقوف على هذا الفرق بين المتقدمين و المتأخرين من أرباب هذا المذهب انظر على سبيل المثال الصفات التي أثبتها الباقلاني و البيهقي ـ و هما من متقدمي أتباع مذهب الأشعري ـ فقد أثبتا الصفات الخبرية ، كالوجه و اليد . انظر الإنصاف للباقلاني (24) ، و كتاب الأسماء و الصفات للبيهقي (2 / 81 ـ 138) ، و كتاب الا عتقاد للبيهقي (89 ـ 91) .

و انظر على النقيض صنيع الرازي حيث نفى الصفات الخبرية ـ كالوجه و اليد ـ و ردها . انظر على سبيل المثال أساس التقديس (130 ـ 135 ، 140 ـ 145) .

مذاهب الممثلة إجمالا [1] :
لا بد من الإشارة إلى أمور يلتفت إليها قبل ذكر من تلبس ببدعة التمثيل منها :
<u>أولا ً: أساس القول بالتمثيل هم أهل الرفض :</u>
قال عبدالقاهر البغدادي (ت 429هـ): " أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف الروافض الغلاة " [2]
و قال الشهرستاني (ت 548هـ) : " كان التشبيه بالأصل و الوضع في الشيعة "[3]
و قال الرازي (ت 606هـ) : " كان بدو التشبيه في الإسلام من الروافض " [4]
و ظهورالتشبيه في الرافضة أولا راجع إلى أن الرفض مأخوذ عن عبدالله بن سبأ اليهودي ، و هذا الخبيث لما زعم الإسلام و توشح به قال في الله بقول غلاة اليهود ، و أدخل ـ بذلك ـ التشبيه في أهل الرفض .
و أشار الاسفرايني (ت 471هـ) إلى تأثر الرافضة باليهود في هذه البدعة حيث قال : " جميع اليهود في التوحيد فريقان : فريق منهم المشبهة . و هم الأصل في التشبيه ، و كل من قال قولا ً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم . و

---

(1) إطلاق التمثيل في هذا الباب و تعليق الذم به هو المنهج السلفي الصحيح ؛ ذلك أن الله نفى المماثلة عن نفسه ، و نص على ذلك في كتابه ، فتعليق الذم بهذا الاسم فيه موافقة للشارع في اللفظ و المعنى ، و لا يخفى أن هذا أولى من موافقته في المعنى دون اللفظ ، و لا يخفى أن الكثير من أهل البدع استغلوا الإجمال الذي في الألفاظ الأخرى كالتشبيه ـ و نحوها من الألفاظ التي يدخلها العموم ـ ليلبسوا على الناس دينهم ؛ لذلك كان من الأولى الإعتماد على اللفظة الواردة في النص الشرعي . انظر مجموع الفتاوى (3 / 166) . و لمزيد من الإيضاح إنظر في تحرير معنى كلمتي التمثيل و التشبيه : الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري (146 ـ 149) ، و عون المريد شرح جوهرة التوحيد (1 / 321) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 107 ـ 109 ، 476 ـ 477) و الجواب الصحيح (3 / 444 ـ 446) ، و انظر التدمرية (116 ـ 118) ، و ضمن المجموع (3 / 69 ـ 71) .

(2) الفرق بين الفرق (225) .

(3) الملل و النحل (1 / 204) .

(4) اعتقادات فرق المسلمين و المشركين (81) .

أخذ مقالةً من مقالهم الروافضُ و غيرُهم " [1]

ثانياً : أصحاب هذا المذهب المبتدع الضال ليس لهم أصول ثابتة و مناهج مستقرة :

فهم لا يسيرون على مناهج واضحة المعالم كالمعطلة النفاة ؛ فلذلك تجد مذهب التمثيل يدور الكلام عند أهله وفق الهوى المجرد ـ من الشبه شرعية كانت أو عقلية ـ فمن هنا يصعب أن يجعل لأهل التمثيل فرقاً و مذاهب مستقلة يقسمون إليها .

ثالثاً : القول بالتمثيل ـ تمثيل الخالق بالمخلوق ـ قليل و ليس له فرق تقول به و تنصره كغيره من أقوال أهل البدع . [2]

أيضاً فأهل هذا المذهب المنحرف من أقل الناس وجوداً ، حتى ذهب بعض العلماء إلى أن هذا القول و أهله لم يعد لهم وجود ! [3]

.

طوائف القائلين بالتمثيل :

سأعتمد عند ذكر أهل التمثيل على تقسيم أصحاب كتب الفرق كعبدالقاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق ، و الاسفرايني في كتابه التبصير في الدين ، و الذي يقوم على تقسيم القائلين ب التمثيل إلى طائفتين ، الممثلة في الذات و الممثلة في الصفات ، ق ال عبدالقاهر : " أعلموا ـ أسعدكم الله ـ أن المشبهة صنفان : صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره ، و صنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره ، و كل صنف من هذين الصنفين مفترقون على أصناف شتى " [4]

و سأضيف لهما نوعاً ثالثاً من أنواع التمثيل لم يذكره أرباب الكتب السابقة استقلالا ً ، و إن كانوا أوردوه ضمن ما ذكروه من أقوال الممثلة ، و هذا النوع هو تمثيل المخلوق بالخالق . [5]

(1) التبصير في الدين (151) و انظر (41) .

(2) انظر مختصر الصواعق المرسلة (2 / 111 ـ 112) .

(3) نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين / أحمد بن حجر (ص 36) .

(4) الفرق بين الفرق (225) . و انظر كلام الاسفرايني في التبصير في الدين (119) .

(5) انظر في ذكره و الإشارة إليه ما يلي : مجموع الفتاوى (1 / 126) ، (8 / 431) ، (12 / 73 ـ 74) ، (27 / 340) ، و منهاج السنة النبوية (2 / 513) ، و درء التعارض (7 / 260) ، و الاستقامة / لشيخ الإسلام (1 / 180) شرح العقيدة الأصفهانية (199) ، و إغاثة اللهفان / للإمام ابن القيم (2 / 322 ـ 323 ، 340 ـ

و هذا النوع من التمثيل شائع بين الناس ، بل هو ـ في الشيوع ـ أكثر من النوعين السابقين ، قال ابن أبي العز (ت 792هـ) - رحمه الله - : " التشبيه نوعان : تشبيه الخالق بالمخلوق ، و هذا الذي يتعب أهل الكلام في رده و إبطاله ، و أهله في الناس أقل من النوع الثاني الذين هم أهل تشبيه المخلوق بالخالق " [1]

<u>الطائفة الأولى : الذين شبهوا المخلوق بالخالق :</u>

و هؤلاء جعلوا المخلوق من جنس الخالق ، بل و ذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين المخلوق و الخالق ، و هذا التمثيل شاع بين غلاة الروافض حتى إن بعضهم جعل المخلوق هو الخالق ، و لقد نُقِلَ ذلك عن الغلاة منهم و بخاصة متقدموهم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " أول ما ابتدعت مقالة الغالية في الإسلام من جهة بعض من كان قد دخل في الإسلام وانتحل التشيع . وقيل أول من أظهر ذلك عبدالله بن سبأ الذي كان يهودياً فأسلم ، وكان ممن أقام الفتنة على عثمان ، ثم أظهر موالاة علي . وهو من ابتدع الغلو في علي ، حتى ظهر في زمانه من ادعى فيه الإلهية ، وسجدوا له لما خرج من باب مسجد كندة ، فأمر علي رضي الله عنه بتحريقهم بالنار بعد أن أجّلهم ثلاثة أيام " [2]

و هذه الفرقة التي ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - هي فرقة السبئية التي ينسب إليها القول بألوهية علي بن أبي ط الب رضي الله عنه .

قال عبدالقاهر البغدادي : " السبئية الذين سموا علياً إلهاً ، و شبهوه بذات الإله . و لما أحرق قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ؛ لأن النار لا يعذب بها إلا الله " [3]

قال الشهرستاني : " السبئية : أصحاب عبدالله بن سبأ الذي قال

---

(341) .

(1) شرح العقيدة الطحاوية (1 / 259) .

(2) جامع الرسائل / لشيخ الإسلام ، رسالة في التوبة (1 /260 ـ 261) . ذكر الحافظ ابن حجر هذه الحادثة دون اختصار في الفتح ، و حكم على إسنادها بالحسن فلينظر هناك ، فتح الباري (12 / 282) .

(3) الفرق بين الفرق (225) ، و انظر ص (233 ـ 236) .

لعلي كرم الله وجهه : أنت ، أنت ، يعني : أنت الإله " [1]
و ممن تبع الرافضة في هذه البدعة المنكرة غلاة المتصوفة و بخاصةٍ القائلون منهم بالحلول و الاتحاد العام ، فهؤلاء جعلوا المخلوق هو عين الخالق و لم يفرقوا بينهما ، و هذا لا يخفى أنه من أعظم التمثيل و أشنع التشبيه .
و لقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في معرض حديثه عن كتاب فصوص الحكم إلى هؤلاء ـ أي غلاة المتصوفة و ملاحدتهم ـ و مذاهبهم ، فقال : " يقولون : إن وجود المخلوق هو وجود الخالق لا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون : الخالق هو المخلوق ، و المخلوق هو الخالق . و يقولون : إن وجود الأصنام هو وجود الله ، و إن عباد الأصنام ما عبدوا شيئاً إلا الله . و يقولون : إن الحق يوصف بجميع ما يوصف به المخلوق من صفات النقص و الذم . و يقولون : إن عباد العجل ما عبدوا إلا الله ، و إنّ موسى أنكر على هارون لكون هارون أنكر عليهم عبادة العجل ، و إنّ موسى كان بزعمهم من العارفين الذين يرون الحق في كل شيء ، بل يرونه عين كل شيء ، و أن فرعون كان صادقاً في قوله : ﴿ڃ ڃ چ چ﴾ [سورة النازعات:24] بل هو عين الحق ، و نحو ذلك مما يقوله صاحب الفصوص .
و يقول أعظم محقيقيهم : إن القرآن كله شرك ، لأنه فرق بين الرب و العبد ؛ و ليس التوحيد إلا في كلامنا " [2]
و في أقوال أرباب هذا المذهب الفاسد من الشناعة و النكارة ما يشيب لهوله الرأس ، و من ذلك ما قاله ابن عربي الطائي (ت 638هـ) : " و من عرف ما قررناه في الأعداد ، و أن نفيها عين إثباتها ؛ علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه ، و إن كان قد تميز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلوق ، و الأمر المخلوق الخالق . كل ذلك عين واحدة ، بل هو العين الواحدة ، و هو العيون الكثيرة . { بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم } [سورة الصافات:102] ، و الولد عين أبيه ، فما رأى يذبح سوى نفسه ، و ﴿ٿ ٹ ٹ﴾ [سورة الصافات:107] فظهر بصورة كبش من ظهر

---

(1) الملل و النحل (1 / 204) ، و انظر كذلك مقالات الإسلاميين (1 / 86) ، و التبصير في الدين (123 ـ 124) ، و الخطط المقريزية (2 / 356 ـ 357) .
(2) مجموع الفتاوى (2 / 364 ـ 365) .

بصورة إنسان ، و ظهر بصورة ولد ؛ لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد { ي ي ي } [سورة النساء:1] فما نكح سوى نفسه " (1)

و شيخ الإسلام - رحمه الله - نقل عن ابن عربي طرفاً من طوامه وأوابده ، و ردها و أشبعها نقضاً. (2)

و قال ابن الفارض (ت 632هـ) :

و قد جاءني مني رسول عليه ما عنت عزيز بي حريص لرأفة
إليّ رسولا ً كنت مني مرسـلا و ذاتي بآياتي عليّ استدلت (3)

و قال أيضاً :

و فيّ شهدت الساجدين لمظهري فحققت أني كنت آدم سجدتي (4)

و ابن عربي و ابن الفارض من رؤوس أهل الضلالة و أرباب الاتحاد ، و لقد أشار إليهم شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ و أطال النفس في الرد عليهم و بيان فسادهم و فساد أقوالهم ، وكشف عوارها. (5)

و هذا النوع من التمثيل يُعَدُّ من أشد أنواع التمثيل شناعة .

الطائفة الثانية : الذين يمثلون ذات الخالق بذوات خلقه :

و هؤلاء جعلوا ذات الباري مماثلة لذوات الخلق ، بل لا يفرقون بين ذات الخالق و ذات المخلوق ، و هذا النوع من التمثيل شاع و انتشر ـ أول من انتشر ـ في أهل الرفض ، فكثر القائلون به في فرق الروافض ، و ممن قال به من تلك الفرق :

ـ البيانية : أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من

---

(1) الفصوص / لابن عربي (1 / 78) ، و لقد نقل شيخ الإسلام هذا القول عنه و لكن بإختلافات يسيرة جداً منها تصحيح الآية حيث قال تعالى : { ٹ } ـ و قمت بتصحيحها ـ و هي هنا (و فداه) . انظر درء التعارض (6 / 164 ـ 165) .

(2) انظر مجموع الفتاوى (2 / 204) و ما بعدها .و نقل عنه و عن غيره ما يشابه قوله انظر على سبيل المثال ، درء التعارض (6 / 164 ـ 171) .

(3) ديوان ابن الفارض ص (50) و هذه الأبيات و التي تليها من قصيدته المسماة بـ (نظم السلوك) أو التائية ، و لقد تكلم عنها شيخ الإسلام - رحمه الله - في مواطن عدة من مصنفاته ، و ورد ذكرها في الجزء الثاني من مجموع الفتاوى كثيرا : على سبيل المثال انظر (2 / 243) و انظر رسالة الحجج العقلية و النقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية و الصوفية ، و هي ضمن المجموع (2 / 286 ـ 362) .

(4) ديوان ابن الفارض (51) .

(5) انظر مجموع الفتاوى (2 / 175) و ما بعدها .

نور على صورة الإنسان في أعضائه ، و أنه يفنى كله إلا وجهه .[1]
ـ المغيرية : أصحاب المغيرة بن سعيد (ت 119هـ) ؛ يزعم أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج ، و له من الأعضاء و الخلق مثل ما للرجل ، و له جوف و قلب تنبع منه الحكمة ، و إن حروف "أبي جاد " على عدد أعضائه .[2]
و لعل في ما ذكرته عن بعض فرق الروافض ما يكفي لتقرير ما سبق الإشارة إليه ، و هو أن التمثيل شاع و انتشر بين أهل الرفض .
الطائفة الثالثة : الذين يمثلون صفات الخالق بصفات خلقه :
و هذا الصنف أكثر شيوعاً بين الناس من الصنف السابق ؛ ذلك أنه في الشناعة أخف وطأةً من سابقه ـ و إن كانا قد بلغا من فحش الخطأ غايته و وصلا إلى نهايته ـ و ينبغي أن يعلم أنه ما من إنسان يحيد عن نهج السلف في هذا الباب ـ باب الأسماء و الصفات ـ إلا ويقع في أحد نوعي التمثيل ، علم ذلك من علمه ، و جهله من جهله ؛ و قد تقدم الكلام في تمثيل ذات الباري بذوات خلقه وتبقى الحديث عن أصحاب النوع الثالث ، و هم القائلون بتمثيل صفات الخالق بصفات المخلوقين ، و أهل الرفض كان لهم قصب السبق في هذه البدع المنكرة ، فكما أنهم كانوا رؤوساً في تثميل ذات الباري بذوات خلقه فكذلك كانوا رؤوساً في تشبيه صفات الباري بصفات خلقه ، و من فرقهم التي قالت بهذا التمثيل :
ـ الهشامية : المنتسبون إلى هشام بن الحكم الرافضي (ت 190هـ) ؛ الذي شبه معبوده بالإنسان ، و زعم لأجل ذلك أنه سبعة أشبار بشبر نفسه ، و أنه جسم ذو حد و نهاية ، و أنه طويل عريض عميق ذو لون ، و طعم ، و رائحة ، و قد روى عنه أن معبوده كسبيكة الفضة ، و كاللؤلؤة المستديرة ، و روي عنه أنه أشار إلى

---

(1) الفرق بين الفرق (226) و انظر ص (236 ـ 238) ، و انظر مقالات الإسلاميين (1 / 66 ـ 67) ، و الملل و النحل (1 / 176 ـ 177) ، و التبصير في الدين (119 ، 124) ، و البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (75) ، و انظر منهاج السنة (2 / 502) .

(2) انظر مقالات الإسلاميين (1 / 69 ـ 74) ، الفرق بين الفرق (226) و انظر (238 ـ 242) ، الملل و النحل (1 / 207 ـ 209) ، الفصل في الملل و الأهواء و النحل (5 / 43) ، منهاج السنة النبوية (2 / 503 ـ 504) .

أن جبل أبي قبيس أعظم منه .[1]

ـ الهشامية : المنسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي ، الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان ، و أن نصفه الأعلى مجوّف و نصفه الأسفل مُصْمَت ، و أنّ له شعرة (وفرة) سوداء و قلباً تنبع منه الحكمة .[2]

ـ المشبهة المنسوبة إلى داود الجواربي : الذي وصف معبوده بأن له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج و اللحية . و حكي عنه أنه قال : أعفوني عن الفرج و اللحية ، و اسألوني عمّا وراء ذلك .[3]

هذا ما تيسر ذكره حول الذين مثلوا الله بخلقه في الصفات ، و سيلحظ المطلع على المسلك الذي سلكته عند ذكري للفرق المنتمية لكل نوع من أنواع التمثيل أني قد خالفت أصحاب التقسيم الذي اعتمدت عليه أولا ً ؛ ذلك أن أصحاب التقسيم كعبدالقاهر البغدادي و الاسفرايني يخلطون عند ذكر الفرق بين التمثيل و بين الإثبات السلفي لصفات الباري عز و جل ، حتى إنهم جعلوا كل إثبات في هذا الباب ـ مما يوافق النصوص الثابتة ـ من التمثيل ، و جعلوا أصحابه من الفرق المذمومة و هذا من الخلط العجيب الذي لا يوافقون عليه ، و لا يسلم لهم به ؛ لذلك خالفتهم في تصنيفهم للفرق ضمن التقسيم المتقدم ، و أعدت تصنيف الفرق المذكورة هنا بحسب ما ظهر لي من النقول التي نُقِلت عنهم .

---

(1) انظر الفرق بين الفرق (227) ، و الملل و النحل (1 / 216 ـ 218) ، و مقالات الإسلاميين (1 / 106 ـ 108 ، 281) ، و التبصير في الدين (39 ـ 40) ، و منهاج السنة (2 / 217 ـ 218) ، و البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (72) ، و الفصل في الملل و الأهواء و النحل (5 / 40) .

(2) الفرق بين الفرق (227) ، و انظر مقالات الإسلاميين (1 / 109 ، 283) ، و الملل و النحل (1 / 217) ، و التبصير في الدين (120) .

(3) انظر الملل و النحل (1 / 120 ـ 121) ، و الفرق بين الفرق (228) ، و مقالات الإسلاميين (1 / 283) ، التبصير في الدين (120) . و ينبغي أن يلحظ أن الجواربي متأثر في مقالته بهشام الجواليقي ، إلا أنهما يختلفان من حيث الصفات التي مثلوا الله فيها بخلقه .

السمات المشتركة بين المبتدعة في الاستدلال بكتاب الله على مسائل الاعتقاد

إن العلم بسمات أهل البدع و الأهواء في الاستدلال بكتاب الله من الأهمية بمكان ، ذلك أن المؤمن يستطيع بعلمه لهذه السمات و العلامات أن يتحرز من أهل البدع و الضلالة ، فيصون نفسه عن مجالستهم ، و سمعه عن شبههم ، فيغلق الأبواب دون الشر و أهله ، و يحرس قلبه من أن يرد عليه ما يعكر صفو إيمانه ، و يربأ بنفسه عن الشبهة و أهلها ، فيصون بذلك ثوب إيمانه عن نجاسة أهل الأهواء و رجس أهل الابتداع .

و بيان سمات و خصائص أهل البدع و الفجور ، منهج أصيل متلقى من كتاب الله و سنة رسوله ¢.

قال تعالى: {ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة الأنعام:55]

فبيان سمات و خصائص أهل البدع من بيان سبيلهم و إظهاره للناس ، و لذلك كان السلف ـ رضوان الله عليهم ـ يعتنون بذلك عنايةً تامة ، فأقوالهم في بيان صفات أهل البدع و خصائصهم في أبواب الدين لا سيما في باب الاعتقاد و الإيمان بالله و أسمائه و صفاته أكثر و أظهر من أن يشار إليها .

و سأذكر إن شاء الله في الأوراق التالية بعض الخصائص و السمات المشتركة بين أهل البدع في الاستدلال بكتاب الله : (1)

السمة الأولى : تقديم العقل على النقل :

و هذه من أظهر الخصائص المشتركة و أشملها لأهل البدع ، بل لا تجد مبتدعاً إلا و قد اتصف بها ، و لا يتصف بهذه الصفة إلا مبتدع ، فهي عَلَمٌ على أهل البدع ، و للبدعة و أهلها راية و غاية ، و أهل البدع تواطؤا على هذه البدعة و توارثوها صاغراً عن صاغر ، و أقوالهم في تقريرها ظاهرة معلومة ، من ذلك أنهم كانوا يشترطون لإثبات ما أخبر به الشارع موافقته لعقولهم فلا يكفي ورود النص به ليثبت ، بل يجب أن توافق عليه عقولهم ، و توقع بثبوته أهوائهم ، يقول عبدالقاهر البغدادي : "فإن روى الراوي ما يحيله العقل و لم يحتمل تأويلا صحيحاً فخبره مردود ، و إن كان ما

(1) و أنا إذ اصنع ذلك لا أزعم حصر هذه السمات و الخصائص في ما أذكره ، و إنما المراد الإشارة إلى الأظهر من خصائصهم ، و الأشـهر من سماتهم مراعيا عدم الإطالة ما أمكن .

رواه الثقة يَرُوعُ في العقول و لكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا العقول قبلنا روايته و تأولناه على موافقة العقول " [1]
و قال أبو القاسم الأصبهاني ـ رحمه الله ـ في بيان حال أهل البدع بعد ذكره لحال أهل السنة و الجماعة في طلبهم للحق : " أما سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقة لأنهم رجعوا إلى معقولهم ، و خواطرهم ، و آرائهم ، فطلبوا الدين من قبله ، فإذا سمعوا شيئا من الكتاب و السنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن استقام قبلوه ، و إن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ، فإن اضطروا إلى قبوله حرّفوه بالتأويلات البعيدة ، و المعاني المستكرهة ، فحادوا عن الحق و زاغوا عنه ، و نبذوا الدين وراء ظهورهم ، و جعلوا السنة تحت أقدامهم تعالى الله عما يصفون " [2]
و ذهب بعضهم إلى أن إثبات بعض ما ورد به الشرع حق و صواب ، لا لكون النص ورد به ، بل لأنه غير مستحيل عقلا .
قال الباقلاني (ت 403هـ): " و يجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر و سؤال منكر و نكير ، و رد الروح إلى الميت عند السؤال ، و نصب الصراط ، و الميزان ، و الحوض ، و الشفاعة للعصاة من المؤمنين ، كل ذلك حق و صدق ، و يجب الإيمان و القطع به ؛ لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل " [3]
و ذهب القاضي عبدالجبار (ت 415هـ)ـ كبير المعتزلة في عصره ـ إلى أن حجة العقل هي السبيل إلى معرفة الله ، و هي مقدمة على الكتاب و السنة في بيان هذه المعرفة حيث قال : " اعلم أن الدلالة أربعة ؛ حجة العقل ، و الكتاب ، و السنة ، و الإجماع . و معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل " [4]
و قال بعد ذلك (في سبب كون العقل هو الحجة في معرفة الله دون الشرع) : " الكلام في أن معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل ، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله بتوحيده و عدله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله و الحال هذه كنا مستدلين بفرع

---

(1) أصول الدين / للبغدادي (23) .
(2) الحجة في بيان المحجة (2 / 224) .
(3) الإنصاف للباقلاني (51) ، و وافقه الغزالي على قوله انظر : قواعد العقائد (219 ، 220 ، 222 ، 224 ، 225) .
(4) شرح الأصول الخمسة (88) .

للشيء على أصله ، و ذلك لا يجوز ، بيان هذا ؛ أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ، و لا يجوز عليه الكذب ، و ذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده و عدله ؛ و أما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم ، و كذا الحال في الإجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة ، أو إلى السنة ، و كلاهما فرعان على معرفة الله تعالى " [1]

و ذهب أهل الابتداع إلى تعطيل دلالة النصوص و تقديم دلالة العقول ، حيث جعلوا دلالة النصوص من باب الظن و الخرص ، و د لالة العقل من باب اليقين و القطع ، فقدموا ما ظنوه يقيناً على ما توهموه ظناً ، و من ذلك قول الرازي (ت 606هـ): " قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ، و نقل النحو ، و التصريف ، و عدم الاشتراك ، و عدم المجاز ، و عدم الإضمار ، و عدم النقل ، و عدم التقديم و التأخير ، و عدم التخصيص ، و عدم النسخ ، و عدم المعارض العقلي ، و عدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم ، و الموقوف على المظنون مظنون . و إذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية ، و أن العقلية قطعية ، و الظن لا يعارض القطع " [2]

و من أسباب وقوع المعطلة في هذه البدعة العظيمة ، و ذهابهم إلى هذا الأصل الفاسد عند الاستدلال تصورهم أنه يمكن أن يكون هناك اتباع للعقل المجرد بحيث لا يذمون في صنيعهم هذا ، و الصحيح أنه لا يوجد اتباع للعقل المجرد ، و أن الشارع قد بين أنه لا يوجد في الاتباع إلا أحد طريقين إما طريق الشرع ، أو طريق الهوى ، و لا يوجد قسم ثالث لهما ، و بذلك يتضح لنا خطأ من توهم أنه يمكن أن يتبع الإنسان عقله دون الشرع دون أن يعد تابعاً لهواه .

قال الشاطبي (ت 790هـ) - رحمه الله - : العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع ؛ لم يبق له إلا الهوى و الشهوة ، و أنت تعلم ما في

---

(1) شرح الأصول الخمسة (88 ـ 89) و انظر كذلك (194 ـ 195) و (212) و (226) ، و المغني في أبواب التوحيد و العدل (12 / 166 ـ 167) ، و انظر : شرح المواقف (2 / 54 ـ 55) .

(2) معالم أصول الدين (22) ، و انظر : محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين (51) ، و شرح المواقف (2 / 51 ـ 54) ، و انظر ما قاله العجالي المعتزلي في كتابه الكامل في الاستقصاء (418) فهو موافق للرازي في تقريره .

اتباع الهوى و أنه ضلال مبين .
ألا ترى إلى قول الله تعالى : {ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم} [سورة ص:26]
فحصر الحكم في أمرين لا ثالث لهما عنده ، و هو الحق و الهوى ، و عزل العقل مجرّداً ، إذ لا يمكن في العادة إلا ذلك .
و قال : { ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ } [سورة الكهف:28] فجعل الأمر محصوراً بين أمرين : اتباع الذكر ، و اتباع الهوى .
ثم قال : و إذا ثبت هذا ، و أن الأمر دائر بين الشرع و الهوى ؛ تزلزلت قاعدة حكم العقل المجرّد ، فكأنه ليس للعقل في هذا الميدان مجالٌ إلا من تحت نظر الهوى ، فهو إذن اتباع الهوى بعينه في تشريع الأحكام .[1]
و من البدع العظيمة التي وقع فيها المبتدعة جراء تقديمهم للعقل على النقل ، القول بالتعارض بين الشرع و العقل ، و من ثم ذهابهم إلى تقديم ما أثبته العقل على ما نطق به الشرع ، و هذا من أعظم الضلال و الغي ـ نعوذ بالله من الفتن ـ ، و هذا الكلام الذي قدموه على كلام الله و رسوله ¢ لو كان من كلام الأنبياء ما عذر الرجل في سماعه و إتباعه ، فكيف إذا كان القائل له من أكفر الناس و أسقطهم و أجهلهم .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " لو عورض ما جاء به خاتم الرسل صلوات الله و سلامه عليه بموسى وعيسى ، كانت هذه المعارضة ضلالاً وانسلاخاً من الدين بالكلية ، كما صرح به (¢) ، وقد رأى بيد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ورقة من التوراة فقـال : أمتهوكون يا ابن الخطاب ، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، و لو كان موسى حياً ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم .[2] فإذا كان اتباع موسى مع وجود محمد ضلالاً . فكيف باتباع أرسطو وابن سينا ورؤوس الجهمية و

(1) الاعتصام (1 / 65 ـ 67) مختصرا .
(2) مسند الإمام أحمد (23 / 349) رقم (15156) ، و مصنف ابن أبي شيبة (5 / 313 ـ 314) رقم (26412) ، و شعب الإيمان للبيهقي (1 / 479 ـ 480) ، و انظر : سنن الدارمي (1 / 126) رقم (435) ، و انظر : مصنف عبدالرزاق (6 / 113) رقم (10164) ، و الحديث ضعيف .

المعطلة"[1]

و بهذا يتضح لكل طالب للحق و متبع له عظم الخطأ الذي وقع فيه المبتدعة بتقديمهم للعقل على كلام الله و رسوله ¢ .

السمة الثانية : ترك تعظيم كلام الشارع و عدم الاعتداد به :

لقد صرح أكثر أهل البدع و الضلال أن كلام الله و كلام رسوله ¢ لا يفيدان العلم و اليقين في باب الأسماء و الصفات ، وهم يصرحون بهذا الكلام تارة [2] و يموهون به تارةً أخرى [3] و هذا بذاته كافٍ في بيان حال المبتدعة تجاه كلام الله و كلام رسوله ¢ ، و كون تعظيم كلام الشارع قد نزع من قلوبهم .

و لعل مما يبين ترك أهل البدع لتعظيم كلام الشارع ما يلي :

أولا ً: بغض كلام الشارع و الاستخفاف به :

و هذا ظاهر من حال المبتدعة ، لا سيما تجاه النصوص الشرعية التي تخالف بدعهم و تردها ، و النقول عن السلف في إثبات هذه الخصلة لأصحاب البدع كثيرة منها : قول الأوزاعي - رحمه الله - : " ليس من صاحب بدعة تحدثه عن رسول الله ¢ بخلاف بدعته بحديث إلا أبغض الحديث " [4]

و روي أن أحمد بن إسحاق الصبغي (ت 342هـ) كان يناظر

---

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1351) .

(2) كقولهم : أحاديث الأحاد لا تفيد العلم بل غايتها إفادة الظن ؛ لذلك لا يحتج بها في العقائد ، و على سبيل المثال ما يلي : المغني للقاضي عبدالجبار (4 / 225) ، و شرح المقاصد (1 / 283) و (4 / 49 ـ 50) ، و انظر : كتاب موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة / للدكتور سليمان الغصن (1 / 166) و ما بعدها .

(3) كقولهم كلام الله لا يفيد العلم اليقيني إلا إذا سلم من ثمانية أمور ، ثم يذكرون شروطاً يصعب إثبات تحقيقها إبتداءً ، بل يكاد يستحيل تحقيقها في سائر نصوص الكتاب ، ثم يقولون بعد ذلك و حيث أن هذه الشروط لم تتحقق فإن هذه الأدلة اللفظية ليست يقينة بل ظنية ، فيصيرون إلى تعطيل دلالة الكتاب كما عطلوا دلالة السنة أولا . و انظر في بيان ذلك ما يلي : معالم أصول الدين (22) ، و شرح المواقف (2 / 51 ـ 54) ، و شرح المقاصد (1 / 282 ـ 283) ، و انظر الصواعق المرسلة (2 / 632) و ما بعدها ، ودرء تعارض العقل و النقل (1 / 4) و ما بعدها .

(4) شرف أصحاب الحديث / الخطيب البغدادي (136) ، و من بغض الحديث بغض أهله و نقلته و الطعن فيهم و في كتبهم دون حجة أو برهان ، و انظر على سبيل المثال : إيضاح الدليل / لابن جماعة (161) المغني للقاضي عبدالجبار (4 / 225 ـ 227) ، و الإلهيات / لجعفر السبحاني (1 / 336 ـ 337) .

أحدهم فقال له : حدثنا ، فقال له الرجل دعنا من حدثنا إلى متى حدثنا . فقال الشيخ : قم يا كافر ؛ فلا يحل لك أن تدخل داري بعد .[1]
وقال أبو نصر بن سلام البخاري (ت 305 هـ) : " ليس شيء أثقل على أهل الإلحاد و لا أبغض إليهم من سماع الحديث و روايته بإسناده "[2]
و قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " جرى بيني و بين بعض رؤساء هؤلاء ـ يعني المعطلة ـ مناظرة في مسألة الكلام ، فقال نحن و سائر الأمة نقول : القرآن كلام الله لا ينازع في هذه الإضافة أحد ، و لكن لا يلزم منها أن يكون الله بنفسه متكلما ، و لا أنه يتكلم فمن أين لكم ذلك ، فقال له بعض من كان معي من أصحابنا : قد قال النبي ـ ¢ ـ : إذا تكلم الله بالوحي ، و قالت عائشة : و لشأني كان أحقر من أن يتكلم الله في بوحي يتلى . فرأيت الجهمي قد عبس و بسر و كلح وزوى وجهه عنه كالذي شم رائحة كريهة أعرض عنها بوجهه ، أو ذاق طعاماً كريهاً مراً مذاقه ، و هذا أمر لم يزل عليه كل مبطل إذا واجهته بالحق المخالف له ، و صدمته به ، و قل من يتبصر منهم عند الصدمة الأولى ؛ ولهذا قال بعض السلف ما ابتدع أحد بدعة إلا خرجت حلاوة الحديث من قلبه ، وقال بعض رؤساء الجهمية إما بشر المريسي أو غيره ليس شيء أبغض لقولنا من القرآن فأقروا به ثم أولوه "[3]
و أما استخفافهم بكلام الله فحدث و لا حرج ، و هذا الاستخفاف و الامتهان لكلام الله ناتج عن قولهم و معتقدهم الذي يعتقدونه في كلام الله و كتابه و لقد أشار الإمام ابن القيم - رحمه الله - إلى ذلك في كتابه الصواعق المرسلة[4] ، فقال - رحمه الله - : " فيهم من يكتب : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ} [سورة الإخلاص:1] بما يستحى من ذكره

---

(1) ذم الكلام و أهله (1 / 157) رقم (235) بتصرف ، و انظر عقيدة السلف أصحاب الحديث / الصابوني (302 ـ 303) .
(2) ذم الكلام وأهله (2 / 159) رقم (239) ، و شرف أصحاب الحديث (137) . و انظر عقيدة السلف أصحاب الحديث (302) .
(3) الصواعق المرسلة (3 / 1037 ـ 1038) و انظر الجزء الأخير من الكلام في درء تعارض العقل و النقل (5 / 217 ـ 218) .
(4) الصواعق المرسلة (4 / 1426) .

، و منهم من يلقي المصحف في المكان الذي يرغب عن ذكره ، و يقول إنما ألقيت كاغداً و مداداً ، و منهم من يجعله كرسياً له يضعه تـحت رجليه ، و يرقى عليه و يتناول به حاجته ، و منهم من يكون له وعـاء يضع فيه المصحف و نعله و غيره ، و منهم من يتوسده ، إلى غـير ذلك من الأنواع التي فيها من الاستـخفاف بـالمصحف و الإهانة له ؛ ما يدل على براءة فاعله من الله و رسوله (¢) و كتابه و دينه " [1]

و قال ـ رحمه الله ـ : " و أما إطلاقهم العبارات القبيحة الدالة على الاستهانة فهم لا يتحاشون منها ، بل يصرحون بقولهم : أي شيء في المصحف سوى المداد و الورق . و يقولون : ليس في المصحف كلام الله , و لم ينزل إلى الأرض لله كلام ، و هذا الذي يقرأه المسلمون ليس بكلام الله حقيقة . " [2]

و من أشهر ما نقل في ذلك (الاستخفاف بكلام الله) ما ذُكِرَ عن الجهم بن صفوان رأس الضلالة و إمام البدعة في عصره ، فقد روى البخاري (ت 256هـ)- رحمه الله - قال : كان رجل من أهل مرو صديقاً لجهم ، ثم قطعه وجفاه فقيل له : لم جفوته ؟ فقال : جاء منه ما لا يحتمل ، قرأت يوما آية كذا وكذا ـ نسيها يحيى ـ فقال ما كان أظرف محمداً ، فاحتملتها ، ثم قرأ سورة طه فلما قال : {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ} [سورة طه:5] قال : أما و الله ، لو وجدت سبيلا إلى حكها ؛ لحككتها من المصحف فاحتملتها ، ثم قرأ سورة القصص ، فلما انتهى إلى ذكر موسى قال : ما هذا ؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها ، ثم ذكرها ههنا فلم يتمها ، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه فوثبت عليه . [3]

<u>ثانياً : معارضتهم لكلام الشارع ، و طعنهم فيه ، و ردهم له :</u>

و هذه الخصلة لدى المبتدعة أشهر من أن يشار إليها أو يُعَرّفُ بها ،

---

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1426 ـ 1427) ، و انظر الرسالة الواضحة في الرد على الأشعري (2 / 461 ـ 464) .

(2) الصواعق المرسلة (4 / 1327) .

(3) خلق أفعال العباد (2/ 41ـ 42) رقم (71) ، وانظر الإبانة / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (2 / 92 ـ 93) رقم (322) و رقم (323) ، و السنة / عبدالله بن أحمد (1 / 167) رقم (190) ، كتاب العلو للعلي العظيم / الذهبي (2 / 1015) رقم (379) ، و مختصر العلو / الذهبي ـ تحقيق الشيخ الألباني (162 ـ 163) رقم (170) .

بل إن أصل دينهم يقوم على هذه الخصلة ، فالابتداع في الدين ليس إلا استدراكاً على الشارع و اتهاماً للمشرع بالقصور من جهة ، و نبذاً للشرع المنزل من جهة أخرى ؛ فالذي يبتدع في دين الله يترك من الدين و يبتعد عن أحكامه بقدر بدعته ، و ما من مبتدع إ لا و هو مخالف للشرع مُحَادٌ له ، و لكن منهم المقل و منهم المستكثر .

و لقد جعل الإمام أحمد - رحمه الله - ترك الشرع و مُحَادّته من خصائص أهل البدع الذين قام ورثة الأنبياء في دحرهم و كشف زيفهم فقال - رحمه الله - واصفاً للعلماء المصلحين : " ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، و انتحال المبطلين ، و تأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدع ، و أطلقوا عقال الفتنة فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب " [1]

و لقد عرف أهل العلم من المبتدعة عدم اعتدادهم بكلام الله و كلا م رسوله ، و ردهم له و شهدوا عليهم بذلك ، فهذا الإمام الدارمي (ت 280هـ)- رحمه الله - ينقل عن أحدهم فيقول : " قال بعضهم (أي الجهمية) : إنا لا نقبل هذه الآثار (يعني الآثار التي تثبت رؤية الله) ، و لا نحتج بها . فقال - رحمه الله - : أجل و لا كتاب الله تقبلون " [2]

و لقد أسرف كثير من أهل الزيغ و الضلالة على أنفسهم في هذا الباب ، حتى وصلوا إلى التصريح بالطعن و الانتقاص لكلام الله ، بل و الإعلان بذلك الطعن و الانتقاص ، فهذا عمرو بن عبيد (ت 143هـ) يقول : إن كانت تبت يدا أبي لهب في اللوح المحفوظ ، فما على أبي لهب من لوم . [3]

وقال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " حدثني الثقة أنه قرأ عليه ـ يعني التلمساني (ت 690هـ) الصوفي ـ فصوص الحكم لابن عربي ، و كان يظنه من كلام أولياء الله العارفين ، فلما قرأه رآه

---

(1) الرد على الجهمية / للإمام أحمد (85) .

(2) الرد على الجهمية / الدارمي (106) .

(3) الشريعة / للآجري (2 / 915 ـ 916) رقم (510) ، و السنة / عبدالله بن أحمد (2 / 437 ـ 438) رقم (975) ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة / اللالكائي (4 / 813 ـ 814) رقم (1369) و رقم (1370) ، الإبانة ، الكتاب الثاني القدر (2 / 305) رقم (1977) و انظر (2 / 302 ـ 303) رقم (1969) .

يخالف القرآن ، قال فقلت له : هذا الكلام يخالف القرآن .فقال : القرآن كله شرك ، و إنما التوحيد في كلامنا " [1]
و نقل ابن قتيبة (ت 276هـ) تكذيب النظام لابن مسعود في القول بانشقاق القمر ، قال : " و زعم (أي ابن مسعود) أن القمر انشق ، و أنه رآه ، و هذا من الكذب الذي لا خفاء به ، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ، و لا لآخر معه ، و إنما يشقه ليكون آية للعالمين ، و حجة المرسلين ، و مزجرة للعباد ، و برهاناً في جميع البلاد .
فكيف لم تعرف بذلك العامة ، و لم يؤرخ الناس بذلك العام ، و لم يذكره شاعر ، و لم يسلم عنده كافر ، و لم يحتج به مسلم على ملحد ؟ " [2]
و قال النظام (ت 231هـ) بعد أن ذكر قول ابن مسعود في حديث بِرَوْع بنت واشق : (أقول فيها برأيي ، فإن كان خطأ فمني ، وإن كان صواباً ، فمن الله تعالى) : وهذا هو الحكم بالظن ، و القضاء بالشبهة ، وإذا كانت الشهادة بالظن حراماً ، فالقضاء بالظن أعظم .
قال : ولو كان ابن مسعود بَدَلَ نَظَرِهِ في الفتيا ، نظر في الشقي كيف يشقى ، و السعيد كيف يسعد ، حتى لا يفحش قوله على الله تعالى ، ولا يشتد غلطه لقد كان أولى به . [3]
كما أن التسليم لله و رسوله ﷺ في أمرهما و خبرهما ميراث يتوارثه أتباع الهدى و الطريق المستقيم ، فإن الاعتراض و المعارضة لكلام الله و رسوله ﷺ ، صار لأهل البدع ميراثاً يتوارثونه صاغراً عن صاغر ، و لقد شهد عليهم العلماء منذ القدم بهذا الأمر ، لا سيما من عرفهم حق المعرفة ، و خبر طرقهم و سبر دروبهم ،

---

(1) مجموع الفتاوى (13 / 186) ، (2 / 201) ، (11 / 241) ، و شيخ الإسلام يقصد بالثقة هنا كمال الدين المراغي كما صرح بذلك في المجموع (2 / 244 ـ 245) .

(2) تأويل مختلف الحديث (ص 24 ـ 25) ، و انظر الفرق بين الفرق لعبدالقاهر (149) ، و الملل و النحل (1 / 72) ، و التبصير في الدين (72) ، و انظر في نقض ابن قتيبة لكلام النظام تأويل محتلف الحديث (29 ـ 30) .

(3) تأويل مختلف الحديث / ابن قتيبة (ص 24) ، و انظر الإشارة إلى هذه المقولة الفاسدة في الفرق بين الفرق (148) ، و الملل و النحل (1 / 72) ، و انظر رد ابن قتيبة عليه (ص 31 ـ 36) .

فقد نقل الإمام ابن القيم - رحمه الله - عن ابن عقيل ـ و هو العارف بالطرق الكلامية و أصحابها ـ قوله :" يجرئون الشباب والأحداث على البحث ، وكثرة السؤال ، والاعتراضات وتتبع الشرع بالمعارضات والمناقضات " [1]

و لقد أحسن القائل :

*قد نقر الناس حتى أحدثوا بدعاً في الدين بالرأي لم تبعث به الرسل

حتى استخف بدين الله أكثرهم و في الذي حُمّلوا من دينهم شغل* [2]

و ترى بعض المبتدعة يجترئ على رد كلام الله و كلام رسوله ¢ الثابت المستفيض في المسألة ، ثم يقدم كلام آحاد الناس بل و فسقة الآحاد ، و يعظمه و يجعله الحجة على العباد ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " من العجب أن هذا الرجل (أي الرازي) المحاد لله ولرسوله (¢) عمد إلى الأخبار المستفيضة عن رسول الله ¢ التي توارثها عنه أئمة الدين ، و ورثة الأنبياء و المرسلين ، واتفق على صحتها جميع العارفين ؛ فقدح فيها قدحاً يشبه الزنادقة المنافقين ، ثم يحتج في أصول الدين بنقل أبي معشر ، أحد المؤمنين يالجبت و الطاغوت ، أئمة الشرك والضلال ، نعوذ بالله من شرورهم وأقوالهم والله المستعان على ما يصفون " [3]

و لعلي أختم الكلام هنا بذكر شيء من طوامهم في التعامل مع كتاب الله .

ثقل عن هشام الفوطي (ت 226هـ ، و هو من كبار المعتزلة في عصره) أنه كان ينهى عن قول حسبنا الله و نعم الوكيل . [4]

و يعلل أبو الحسين الخياط (ت 290هـ ـ 300هـ) ـ و هو من

---

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1346 ـ 1347) .

(2) جامع بيان العلم و فضله (2 / 950) و لم ينسبه ، و ذكره الهروي في ذم الكلام وأهله (4 / 310) و نسبه إلى الشافعي مع اختلاف يسير في الشطر الأول حيث قال (لم يبرح الناس حتى ..) .

(3) بيان تلبيس الجهمية (1 / 459) .

(4) و أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين (1 / 271) نقل هذا القول عن المعتزلة و نسبه لعَبّاد بن سليمان .

أتباعه في الاعتزال ـ فعله هذا بقوله :
" و هشام لم ينكر على الناس أن يقولوا : (حسبنا اللّه) ، و لكنه قال : الوكيل في أكثر كلام الناس فوقه من وكّله . فلا أطلق للناس أن يقولوا ذلك ، و لكن ليقولوا : إنه المتوكل عليه . و كان إذا قيل له : فقد قال اللّه في كتابه {ئم ئى ئي بج بح بخ} [سورة آل عمران:173] قال لهم : إن اللّه أقام الأدلة على أنه لا يخطئ في قول و لا فعل ، فإذا قال قولاً يحتمل معنيين ، أحدهما حسن ، و الآخر قبيح ؛ علمنا أنه إنما أراد المعنى الحسن دون القبيح ، لما نصب من الأدلة على ذلك . و نحن فليس لنا أدلة تدل على أن أقاويلنا كلها صواب ، و أنه لا يجوز أن نقصد إلى الخطأ ، فلذلك لم يجز أن نأتي بقول مشكل و لا نصف اللّه بقول محتمل أمرين ، أحدهما يجوز عليه و الآخر لا يجوز عليه ." [1]
و نقل أبو الحسين عنه في موطن آخر أنه قال معللا لنهيه عن قول و نعم الوكيل : أكره أن أصف اللّه بصفة توهم عليه ما لا يجوز من صفاته . [2]
و مما تقدم من النقل تتبين الجرأة على اللّه و على كتاب اللّه ، حيث جوز أن يكون كلام اللّه دالاً على ما لا يليق باللّه ، و ما لا يجوز عليه ـ سبحانه و تعالى ـ من المعاني ، بينما كلامه هو و عبارته لا تحتمل مثل هذا الأمر ، بل هي مبرأة منه و منزهة عنه ، و هي في وصف اللّه أبلغ و أسلم مما أخبر اللّه به عن نفسه ، بل و تجاوز ذلك حتى أقام نفسه مشرعاً من دون اللّه ، فنهى عما أمر اللّه به و حظ عليه ، و تعدى ذلك حتى ألزم الناس بما لم يلزمهم به ربهم من الأقوال و الأذكار .
و من ذلك ما قاله أبو المعين النسفي (ت 508هـ) حيث يقول : " إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب و السنن المروية ، التي يوهم ظاهرها التشبيه ، و كون الباري تعالى جسماً متبعضاً متجزئاً ، كانت كلها محتملة لمعاني وراء الظاهر ، و الحجج المعقولة التي بيّناها غير محتملة " [3]
فهذا يقال في شأنه ما قيل في صاحبه ، و صدق اللّه إذ يقول :

---

(1) كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي (241) .
(2) الانتصار و الرد على ابن الراوندي (105) .
(3) تبصرة الأدلة في أصول الدين (1 / 129) .

{ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج} [سورة الرعد:33]
و قد يقول بعضهم : إن الله يكلم الناس بما ظاهره الكفر ، و ذلك من باب ترغيبهم في هذا الدين ، و إن كان الأمر في الحقيقة على خلاف ما خاطبهم به ، و لكن مراعاة لقصور أفهامهم ؛ وافقهم على ما يعرفون ، و لو كان ما يعرفونه من الكفر الصريح .
قال التفتازاني (ت 792هـ) : فإن قيل : إذا كان الدين الحق نفي الحيز و الجهة فما بال الكتب السماوية ، و الأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك ؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك .
أجيب : بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة ، كان الأنسب في خطاباتهم ، و الأقرب إلى اصطلاحاتهم ، و الأليق بدعوتهم إلى الحق ، ما يكون ظاهراً في التشبيه و كون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث .[1]
<u>ثالثاً : الجرأة على القول في كلام الله و كلام رسوله ¢ بغير علم :</u>
إن زوال هيبة كلام الله و رسوله ¢ من قلوب أهل البدع جعلهم يهجمون على القول على الله و في كتاب الله بغير علم و لا فهم ، و لو عظموا كلام الله و كلام رسوله ¢حق التعظيم لكان زوال الجبال الراسيات أهون عليهم من أن يقولوا على الله ما لا يعلمون ، و لقد عصم الله عباده الصالحين من الوقوع فيما وقع فيه أصحاب الأهواء ، قال ابن قتيبة - رحمه الله - واصفاً حاله مع أهل الكلام: " و قد كنت في عنفوان الشباب و تطلّب الآداب ، يحب (هكذا ، و لعلها أُحِبُ) أن أتعلق من كل علم بسبب ، و أن أضرب فيه بسهم .فربما حضرت بعض مجالسهم ، و أنا مغتر بهم ، طامع أن أصدر عنه بفائدة ، أو كلمة تدل على خير ، أو تهدي لرشد .
فأرى من جرأتهم على الله تبارك و تعالى ، و قلة توقيهم ، و حملهم أنفسهم على العظائم لطرد القياس ، أو لئلا يقع انقطاع ، ما أرجع معه خاسراً نادماً "[2]

---

(1) شرح المقاصد (4 / 50 ـ 51) مختصراً ، و انظر ما قاله العجالي المعتزلي في كتابه الكامل في الاستقصاء (418 ـ 419) فهو شاهد على ما ذكرته .
(2) تأويل مختلف الحديث (ص 67) و نقل نظماً قيماً في ذم الكلام و أهله فلينظر

و من أمثلة جرأتهم على القول في كتاب الله بغير علم ، ما روي من أن عمرو بن عبيد طلب من أبي عمرو بن العلاء (ت 154هـ) فقال له : أريد أن تقرأ : و كلم اللهَ ـ بنصب اسم الله ـ ليكون موسى هو المتكلم لا الله ، فقال أبو عمرو : و هب أني قرأتُ هذه الآية كذا ، فكيف تصنع بقوله تعالى : {ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ} [سورة الأعراف:143] .[1]

و هذه الخصلة ظاهرة لدى أرباب البدع و عرضها يطول ، و ليس هذا المقام مقام إطالة و إنما مقام إيجاز و اختصار ، و يكفي في بيان شناعة هذه الصفة و التصاقها بالمبتدعة أن نعلم أن صرف آيات الأسماء و الصفات عن ظواهرها ، و تحريفها إلى معاني ما أنزل الله بها من سلطان ، و الإلحاد في أسماء الله و صفاته ما هي إلا بعض ثمار خوض المبتدعة في كتاب الله و سنة رسوله ﷺ بغير علم ، لذلك قال الإمام أحمد - رحمه الله - عن أهل البدع و الأهواء : " يقولون على الله ، و في الله ، و في كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، و يخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ، فنعوذ بالله من فتن الضالين "[2]

و هذه الخصال التي ذكرتها هنا تشير إشارةً بينةً إلى أن ترك تعظيم كلام الشارع و عدم الاعتداد به من سمات أهل البدع .

السمة الثالثة : التمسك بالمتشابه من النصوص و استدلالهم به :

التمسك بالمتشابه من كلام الله و كلام رسوله ﷺ و ترك المحكم منه ، من أخص الخصائص التي فارق بها أهل الزيغ والانحراف منهاج العدالة و الاستقامة , و إلى ذلك أشارت عائشة بنت الصديق زوج رسول الله ﷺ ـ رضي الله عنها ـ بقولها : تلا رسول الله ﷺ هذه الآية {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ} [سورة آل عمران:7]

قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((فإذا رأيت الذين

(67 ـ 68) .

(1) بيان تلبس الجهمية (2 / 12) ، الصواعق المرسلة (3 / 1037) ، شرح العقيدة الطحاوية (1/ 177) .

(2) الرد على الجهمية (85) .

يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم))[1]
و أصحاب الزيغ مازالوا يتصفون بهذه الصفة ، لذلك شدد أصحاب رسول الله ¢ النكير على من شابههم في الاتصاف بها ، و من أشهر ما روي في ذلك قصة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب مع صبيغ بن عسل عندما قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن ؛ فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل ، فقال : من أنت ، قال : أنا عبد الله صبيغ ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين ، فضربه وقال : أنا عبد الله عمر ، فجعل له ضرباً حتى دمي رأسه ، فقال : يا أمير المؤمنين حسبك قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي .[2]
و قبل الاسترسال في بيان هذه السمة لا بد من بيان معنى المحكم من النصوص الذي هو عصمة العباد ، و المتشابه الذي يشار إلى أهل البدع به .

<u>بيان المعنى المراد بالنصوص المحكمة و النصوص المتشابهة :</u>

تنوعت أقوال العلماء في بيان المعنى المراد من وصف بعض النصوص بالإحكام و البعض الآخر بالتشابه :
القول الأول : المحكم : هو ما يعلم العلماء تأويله . و المتشابه : هو ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل ، و مثال المتشابه هنا كحقائق صفات الله ، و وقت قيام الساعة.[3]
القول الثاني : المحكم : ما كان مستقلا ً بذاته في بيان المعنى . و المتشابه : ما احتاج في بيان المعنى إلى غيره .[4]

---

(1) رواه البخاري رقم (4547) و مسلم رقم (2665) .
(2) سنن الدارمي (1 /66) رقم (144) و انظر (1 / 67) رقم (148) ، الشريعة / الآجري (1 / 483 ـ 484) رقم (153) ، و انظر مصنف عبدالرزاق (11 / 426) رقم (20906) ، و مسند البزار (1 / 423 ـ 424) رقم (299) ، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة (4/ 702 ـ 703) رقم (1138) ، و الإبانة / الكتاب الأول الإيمان (1 / 414 ـ 415) رقم (330) ، و هناك بيان و توضيح للحكمة من فعل عمر ، عظيم الفائدة ينظر في / الشريعة للآجري (1/ 484 ـ 485) و الإبانة / كتاب الإيمان (1 / 415 ـ 416) .
(3) تفسير الطبري (6 / 179 ـ 180) ، و مجموع الفتاوى (17 / 419) ، و زاد المسير (1 / 350 ـ 351) .
(4) انظر : تفسير الطبري (6 / 170) ، و مجموع الفتاوى (17 / 22) ، و زاد المسير (1 / 350 ـ 351) .

القول الثالث: المحكم : ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً .
و المتشابه : هو ما احتمل من التأويل وجوهاً .[1]
و هذه الأقوال الثلاثة أظهر ما ذكر في حد المحكم و المتشابه ، و هي مع ذلك غير متعارضة بإذن الله ، فكل قول يذكر فيه قائله وصف المحكم و المتشابه الغالب في ظنه ، فمن هنا كان كل تعريف يُشير إلى صفة من صفات المحكم و المتشابه .
و القول المقارب في حد المحكم و المتشابه ـ بإذن الله ـ : أنّ المحكم من النصوص هو ما كان ظاهراً في الدلالة على المعنى الذي وضع له ، أما المتشابه فهو إما غير معلوم ، أو يحتاج إلى غيره من النصوص المحكمة لكي يتبين معناه .[2]
و المتشابه وفق هذا التعريف ينقسم إلى قسمين :
أنواع المتشابه : النوع الأول : المتشابه المطلق :
هو المتشابه الذي ليس لأحد للعلم به طريق ، كمعرفة وقت الساعة ، و معرفة حقائق صفات الله .
الثاني : المتشابه النسبي :
و هو الذي يظهر معناه للبعض و يخفى على البعض الآخر ، فهذا في حق من جهل معناه أو أشكل عليه و تلبس يُعَدُ من المتشابه ، أما من وقف على معناه و ظهرت له دلالته دون خفاء فهو في حقه من المحكم .[3]
فالمتشابه من النصوص ـ بالمعنى المتقدم ـ نهى الشارع عن تتبعها و التمسك بها ، بل الشأن تجاهها أن يؤمن بها كما أنزل و يحمل معناها على ما يوافق معنى النصوص المحكمة ، و من عارض بها المحكم من الكتاب أو السنة ؛ فقد أسرف على نفسه و أوقعها في المهلكة ، و من جعلها له بغيةً دون المحكم الظاهر البين من النصوص ؛ فقد ألزم نفسه قائد الضلال و العمى و داعي الهوى ،

(1) انظر تفسير الطبري (6 / 177) ، و مجوع الفتاوى (17 / 422 ـ 423) ، و زاد المسير (1 / 351) .
(2) و هذا القول جامع للأقوال المذكورة التي يعتد بها في حد المتشابه ، و هو موافق للنصوص التي وردت في وصف المحكم و المتشابه وبيان حكمه ، و منطبق على النصوص التي جعلها السلف من المحكم أو المتشابه .
(3) انظر : التدمرية (105) و ضمن المجموع (3 / 62) ، و انظر مجموع الفتاوى (17 / 380) .

نعوذ بالله من الخذلان .
قال محمد بن جعفر بن الزبير : { ﮬ ﮬ ﮬ ﮬ } [سورة آل عمران:7] " أي : ما تحرف منه ، و تصرف ليصدقوا به ما ابتدعوا و أحدثوا ، ليكون لهم حجة على ما قالوا و شبهة " (1)
و قال الشاطبي ـ رحمه الله ـ" ذكر (الله) في أهل الزيغ أنهم يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة ، فهم يطلبون أهواءهم ؛ لحصول الفتنة ، فليس نظرهم إذن في الدليل نظر المستبصر حتى يكون هواه تحت حكمه ، بل نظر من حكم بالهوى ، ثم أتى بالدليل كالشاهد له " (2)
و هذا الكلام من الشاطبي هو عين الصواب في وصف حال المبتدعة في تتبعهم للمتشابه ،فليس غرضهم الاهتداء ـ و لو أرادوه لأتوه من بابه ـ بل غرضهم طلب الفتنة كما وصفهم الله بذلك قال تعالى : {ﯓ ﯔ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮬ ﮬ ﮬ ﮬ ﮬ ﮮ ﮯ } [سورة آل عمران:7]
قال ابن جرير - رحمه الله - : " وهذه الآية معنيٌ بها كل مبتدع في دين الله بدعة ، فمال قلبه إليها ، تأويلاً منه لبعض متشابه آي القرآن ، ثم حاج به ، وجادل به أهل الحق ، وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات , إرادةً منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين , وطلباً لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك ،كائناً من كان ، وأيّ أصناف المبتدعة كان : من أهل النصرانية كان , أو اليهودية ، أو المجوسية ، أو كان سبئياً ، أو حرورياً ، أو قدرياً ، أو جهمياً " (3)
و قال - رحمه الله - في بيان معنى قوله تعالى : {ﯓ ﯔ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮬ ﮬ ﮬ ﮬ ﮮ ﮯ } [سورة آل عمران:7] : " فأما الذين في قلوبهم هيلٌ عن الحق ، وحيف عنه ، فيتبعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه ، واحتمل صرف صارفه في وجوه التأويلات ـ باحتماله المعاني المختلفة ـ إرادة اللبس على نفسه وعلى غيره ، احتجاجاً به على باطله الذي مال إليه قلبه ، دون الحق الذي أبانه الله فأوضحه بـ

---

(1) تفسير الطبري (6 / 185) .
(2) الاعتصام (2 / 7) و انظر (3 / 243 ـ 244) .
(3) تفسير الطبري (6 / 198) .

المحكمات من آي كتابه " [1]
و لقد شهد علماء الملة و هداتها على أهل الابتداع بهذا الصنيع ، و جعلوه وسماً يسمون به كل مبتدع زائغ .
قال أيوب السختياني (ت 131هـ) - رحمه الله - : " لا تلقى أحداً من أهل البدع إلا و هو يجادلك بالمتشابه من القرآن " [2]
و أيوب - رحمه الله - في قوله هذا وافق المحدث الملهم عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ عندما قال: ((إنه سيأتي ناس يجادلونكم بشبهات القرآن ؛ فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله)) [3]
و لقد كان ديدن أهل البدع الاستناد في نشر شبههم ، و الاعتماد في بث باطلهم بين الناس على المتشابه من النصوص ؛ فلذلك حذر العلماء منهم و كشفوا حالهم أمام المسلمين و بينوا زيف طريقتهم ، قال الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - في بيان حال الجهم : " و كذلك الجهم و شيعته ، دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن و الحديث ، فضلوا و أضلوا بكلامهم بشراً كثيراً " [4]
وقال في موطن آخر عن الجهم لما انتهى أمره إلى إنكار صفات الباري ـ عز وجل ـ : " و وجد ثلاث آيات من المتشابه . قوله : { ٺ ٿ ٹ ٹ } [سورة الشورى:11] {ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ} [سورة الأنعام:3] {ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ} [سورة الأنعام:103] فبنى أصل كلامه على هذه الآ يات ، و تأول القرآن على غير تأويله ، و كذب بأحاديث رسول الله ¢ ، و زعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً و كان من المشبهة ، فأضل بكلامه بشراً كثيراً . [5]

---

(1) تفسير الطبري (6 / 197) .
(2) الإبانة / ابن بطة / الكتاب الأول كتاب الإيمان (2 / 501) رقم الأثر (560) و (561) ، وانظر الفقيه و المتفقه (1 / 205) رقم (207) .
(3) رواه الدارمي في السنن (1 / 62) رقم (119) و اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة (1 / 123) رقم (202) ، و الآجري في الشريعة (1 / 485) رقم (154) و الهروي في ذم الكلام و أهله (2 / 108) رقم (198) ، أصول السنة / ابن أبي زمنين (55) رقم (7) .
(4) الرد على الجهمية (101 ـ 102) .
(5) الرد على الجهمية (ص 103 ـ 104) و انظر الإبانة (2 / 88 ـ 89) .

فهذه النقول عن السلف رضوان الله عليهم تبين حال المبتدعة تجاه المتشابه من كلام الله و كلام رسوله ¢ ، و لو أن أهل الا بتداع وقفوا مع هذه النصوص الموقف الذي أمر الله به لما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من الانحراف و الزيغ ، فعن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ و ذكر عنده الخوارج و ما يُلْقَوْنَ عند القرآن فقال : ((يؤمنون بمحكمه و يهلكون عند متشابهه)) (1)

و يبين كلام ابن عباس قول قتادة (ت 117هـ) - رحمه الله - :
{ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۃ ھ ھ ھ ھ ے ے } [سورة آل عمران:7] " طلب القوم ال-تأويل ، فأخط-أوا التأويل ، وأصابوا الفتنة ، فاتبعوا ما تشابه منه فهلكوا من ذلك" (2)

و صدق الله: {ې ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ} [سورة الصف:5]
نعوذ ب-الله من الفتن ، و من حال أهل الزيغ و الضلال .

و الشواهد التي تبين تمسك أهل البدع بالمتشابه من النصوص و تعويلهم عليها كثيرة جداً ، و ذكر هذه النصوص و بيانها هو قضية البحث ، و سيأتي بيانها في الأبواب اللاحقة .

<u>السمة الرابعة : أصّلوا لأنفسهم أصولا ً فما وافقها قبلوه و ما خ الفها ردوه :</u>

كل طائفة من أهل البدع تجعل لنفسها أصولا ً ، تعتمد في تقريرها على أهوائها و ما تسترضيه عقولها ، و بعد أن تقرر هذه القواعد و الأصول تعمد إلى النصوص الشرعية فما وافق ما قرروه و أصلوه ؛ أخذوا به و قبلوه ، و لو كان حديثاً موضوعاً ، أو أثراً مكذوباً ، و ما خالف ذلك ؛ ردوه و جعلوه وراء ظهورهم ظهرياً , و لو كان آيةً محكمةً أو حديثاً متواتراً ، فهم لا يدورون مع الدليل و لا يسترشدون بالنصوص ، فالأدلة عندهم تابعة لا متبوعة . (3)

و علماء أهل السنة علموا ذلك من حال المبتدعة و شهدوا عليهم به ، قال أبو القاسم الأصبهاني: قال بعض السلف : " إنّ أهل الكلام

---

(1) تفسير الطبري (6 / 198) رقم (6622) ، ذم الكلام و أهله (2 / 109) رقم (200) و صحح الحافظ سند الأثر في الفتح (12 / 313) .

(2) تفسير الطبري (6 / 189) رقم (6604) .

(3) انظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتوى الحموية الكبرى (235) و ضمن المجموع (5 / 16) و لشيخ الإسلام - رحمه الله - كلام نفيس في درء التعارض حول هذه المسألة انظره (1 / 6 ـ 8) .

أعداء الدين ؛ لأن اعتمادهم على حدسهم و ظنونهم ، و ما يؤدي إليه نظرهم و فكرهم ، ثم يعرضون عليه الأحاديث فما وافقه قبلوه و ما خالفه ردوه " [(1)]

و قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : كل طائفة (من أهل البدع) تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها ، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه ، والقواعد التي أصلتها ، فما وافقها ؛ أقروه و لم يتأولوه ، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه و إلا تأولوه ؛ ولهذا لما أصلت الرافضة عداوة الصحابة ؛ ردوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم ، أو تأولوه ، ولما أصلت الجهمية أن اللّه لا يتكلم ولا يكلم أحداً ولا يرى بالأبصار ، و لا هو فوق عرشه مبائن لخلقه ، ولا له صفة تقوم به ؛ أولوا كل ما خالف ما أصلوه . [(2)]

و شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه اللّه - بين أنّ خطأ طوائف من أهل البدع في أوجه الاستدلال بالنصوص الشرعية سببه أنهم أصلوا لأنفسهم أصولا ً قبل النظر في الأدلة الشرعية ، و جعلوا هذه الأصول المحدثة غير قابلة للنقض أو الطعن ، و تكلفوا بعد ذلك في حمل النصوص على موافقة هذه الأصول المبتدعة و كسروا أعناق النصوص في تحقيق ذلك ، فقال - رحمه اللّه - : اعتقدوا مذهباً يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط ـ الذين لا يجتمعون على ضلالة ـ كسلف الأمة وأئمتها ، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم ؛ تارةً يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها ، وتارةً يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه ، ومن هؤلاء فرق الخوارج و الروافض و الجهمية و المعتزلة و القدرية و المرجئة و غيرهم . [(3)]

و هذا الصنيع معروف عن أهل الابتداع و مشهود عليهم به ، و لا يكاد أحدهم يناقش أو يناظر إلا و أظهر فساد ما اعتمد عليه ، و أشار إلى حقيقة طريقته في التقرير و الاستدلال ، و التي تقوم

---

(1) الحجة في بيان المحجة (2 / 143) .

(2) الصواعق المرسلة (1 /230 ـ 231) مختصراً ، و ذكر بعد ذلك حال القدرية و المرجئة و الكلابية و الجبرية . انظر (1 / 230 ـ 233) .

(3) مجموع الفتاوى (13 / 356 ـ 357) مختصراً ، و انظر درء التعارض (1/ 77) .

على الرجوع إلى أصول ما أنزل الله بها من سلطان ، و وحي شيطان تلقاه خلف عن خلف ، معتمدين في ذلك على تقليدٍ أعمى و حسن ظنٍ بجهل ، فلم يصيبوا الحق ، و وقعوا في الباطل .
قال أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - : "قال تعالى { ئې ئى ئى ئى } [سورة النساء:59] فأمرهم بطاعة رسوله ¢ كما أمرهم بالعمل بكتابه ، فنبذ كثير ممن غلبت عليه شقوته و استحوذ عليهم الشيطان سنن نبي الله ¢ وراء ظهورهم ، و مالوا إلى أسلافٍ لهم قلدوهم بدينهم ، و دانوا بديانتهم ، و أبطلوا سنن رسول الله ¢، و رفضوها و أنكروها و جحدوها افتراءً منهم على الله قد ضلوا و ما كانوا مهتدين " [1]
و قال - رحمه الله - : " إن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا ً لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا أوضح به برهاناً ، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين " [2]
فهؤلاء المبتدعة يعولون على أصولهم أكثر من تعويلهم على كلام الله و كلام رسوله ¢ ، و الأصول التي توارثوها هي معيار قبول ا لآثار و ردها(كما سبق و أن أشرت) فقلبوا قواعد الاستدلال ؛ فجعلوا كلامهم متبوعاً , وكلام الله و رسوله ¢ تابعاً ، نعوذ بـالله من الضلال .
قال شيخ الإسلام أبن تيمية - رحمه الله - في كلامه عن أهل الكلا م و الفلسفة : تجدهم في النصوص النبوية كل منهم يقبل منها ما وافق قوله ويرد منها ما خالف قوله ، وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث ، والذي قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم والحديث . [3]
قال الإمام الدارمي ـ في نقضه على المريسي ـ : " فكلما وافق من ذلك (أي الآثار) رأيك و إن كان ضعيفاً صار عندك في حد القبول ؟ و ما خالف رأيك منها صار متروكاً عندك ، و إن كان عند الفقهاء

---

(1) الإبانة / لأبي الحسن الأشعري (6) .
(2) الإبانة (7) .
(3) نقض التأسيس (1 / 326) بتصرف .

في حد القبول ؟ هذا ظلم عظيم ، و جور جسيم .[1]
و لما كانت الأصول التي يعتمدون عليها فاسدة أتت فروعها مماثلةً لها في الفساد قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ} [سورة الأعراف:58]
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : إن هؤلاء (أهل ا لتعطيل) أصلوا أصولا ً جعلوها أساساً لبنائهم وسموها قواطع عقلية ، وسموا أدلتها براهين يقينية ، فجاءت فروع تلك الأصول ولوازمها ، والبناء الذي ارتفع عليها من أبطل الفروع وأفسد اللوازم وأضعف البناء وأوهاه .[2]
السمة الخامسة : الاعتماد في الاستدلال على الشاذ من الأقوال و ا لأخذ بالشاذ من المعاني :
إن من رحمة الله بعباده أن جعل ظاهر نصوص كتابه و سنة نبيه ﷺ دالا ً على الهداية و موصلة إليها ، و إننا لا نجد مبتدعاً إلا و يضيق صدراً بنصوص كتاب الله و سنة رسوله ﷺ ، و ما ذلك إلا لكونها مخالفةً له ، و كاشفةً لضلاله و زيغه ، فلذلك نجد أهل الابتداع و الزيغ يتكلفون التأويلات الباطلة و يأخذون بالأ قوال الضعيفة و المعاني الشاذة من كلام العرب ليحرفوا هذه النصوص التي تقف بطريقهم و تأخذ بحلوقهم ، و مازال هذا دأبهم مع كتاب الله و سنة نبيه ﷺ حتى صار لهم هذا الفعل و الصنيع شعاراً .
و لقد حذر علماء السلف ـ رضوان الله عليهم ـ من هذا المسلك البدعي أشد التحذير ، و بينوه أوضح بيان ، و أشاروا إلى أنه من أخص خصائص أهل الابتداع و الانحراف نعوذ بالله من فتنهم و من شبههم .
قال الإمام الدرامي رحمه الله : " إن الذي يريد الشذوذ عن الحق يَتّبِع الشاذ من قول العلماء ، و يتعلق بزلاتهم ، و الذي يؤم الحق في نفسه ، يتبع المشهور من قول جماعتهم ، و ينقلب مع جمهورهم ، فهما آيتان بيّنَتَان يستدل بهما على اتباع الرجل و على

(1) نقض الدارمي على المريسي (2 / 644) مختصراً .
(2) الصواعق المرسلة (4/ 1423) مختصراً ، وانظر بعض الأمثلة على اللوازم الفاسدة التي ترتبت على القول بأصولهم الباطلة في الصواعق (4 / 1424 ، 1425، 1426 ، 1428) ، و انظر ما قاله رحمه الله في شفاء العليل (1 / 46 ـ 48) .

ابتداعه " [1]
فمن هنا كان الأصل أن يحمل كلام الله و كلام رسوله ¢ على الظاهر من معاني كلام العرب و يبتعد به عن الشاذ الخفي .
قال الإمام ابن جرير : " توجيه القرآن إلى الأشهر من اللغات ، أولى من توجيه إلى الأنكر ، ما وجد إلى ذلك سبيل " [2]
و قال - رحمه الله - : " توجيه معاني كتاب الله عز و جل إلى الظاهر في استعمال الناس ، أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال " [3]
و نهى عن الأخذ بالقول الشاذ من الأقوال في بيان معاني النصوص و ترك المستفيض عن الصحابة و التابعين ـ رضوان الله عليهم ـ فقال : " و لا يعارض بالقول الشاذ ما استفاض به القول من الصحابة و التابعين " [4]
بل هذا الصنيع من خصائص أهل الأهواء و البدع و سماتهم ، فتجدهم يحملون كلام الله و رسوله ¢ على الشاذ من المعاني ، و يأخذون في تفسير النص بالضعيف من الآثار و الغريب من الأقوال ، و يتركون الصحيح المستفيض ، و لقد عرف العلماء ذلك منهم و شهدوا به عليهم و من أمثلة ذلك :
قال ابن قتيبة - رحمه الله - : " وفسروا القرآن بأعجب تفسير ، يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نِحَلِهم .
فقال فريق منهم في قوله تعالى : { ئۆ ئۆ ئۇ ئۈ ئې } [سورة البقرة:255] أي علمه ، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف ، وهو قول الشاعر:
ولا يُكرْسِيء عِلمَ الله مَخْلوقُ
كأنه عندهم ، ولا يعلم علم الله مخلوق .
و الكرسي غير مهموز ، و يكرسئ مهموز ، يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسياً ، أو سريراً ، ويجعلون العرش شيئاً آخر .
والعرب لا تعرف العرش إلا السرير ، وما عُرِش من السُقوف والآبار . يقول الله تعالى : {ژ ژ ڑ ڑ} [سورة يوسف:100] أي على

---

(1) الرد على الجهمية (109) .
(2) تفسير الطبري (5 / 337) .
(3) تفسير الطبري (6 / 309) .
(4) تفسير الطبري (5 / 276) .

السرير .
وأمية بن أبي الصلت يقول :

مَجِّدُوا اللَّهَ وَهُوَ للمجد أهل ربنا في السماء أمسى كـبيراً
بالبناء الأعلى الذي سبق النا س وسوى فوق السماء سريرًا
شَرْجَعاً ما يَنَالُهُ بَـصَرُ العين ترى دُونَهُ المـلائكَ صُـورًا [1]

و قال الإمام الدارمي - رحمه الله - :
و احتج محتج منهم بقول مجاهد: {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} [سورة القيامة:22-23] قال : تنتظر ثواب ربها . [2]
و لا يخفى أنّ هذا التحريف فيه حمل للنص على غير المعنى المراد و الظاهر منه ، لذلك رد الإمام الدارمي - رحمه الله - هذا التحريف ، و نقضه نقضاً بديعاً ، فشفا و كفا رضي الله عنه و أرضاه حيث قال : " قلنا : نعم تنتظر ثواب ربها ، ولا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى .
فإن أبيتم إلا تعلقاً بحديث مجاهد هذا ، واحتجاجاً به دون ما سواه من الآثار ، فهذا آية شذوذكم عن الحق ، واتباعكم الباطل ، لأ ن دعواكم هذه لو صحت عن مجاهد على المعنى الذي تذهبون إليه ؛ كان مدحوضاً القول إليه ، مع هذه الآثار التي قد صحت فيه عن رسول الله ¢ وأصحابه وجماعة التابعين ، أوَلَسْتُم قد زعمتم أنكم لا تقبلون هذه الآثار ، ولا تحتجون بها ، فكيف تحتجون بالأ ثر عن مجاهد إذ وجدتم سبيلا ً إلى التعلق به لباطلكم على غير بيان ؟! وتركتم آثار رسول الله (¢) وأصحابه والتابعين إذ خالفت مذهبكم ! فأما إذ أقررتم بقبول الأثر عن مجاهد ، فقد حكمتم على أنفسكم بقبول آثار رسول الله ¢ وأصحابه والتابعين بعدهم ، لأ نكم لم تسمعوا هذا عن مجاهد ، بل تأثرونه عنه بإسناد ، و تأثرون بأسانيد مثلها أو أجود منها عن رسول الله ¢ أصحابه والتابعين ما هو خلافه عندكم . فكيف ألزمتم أنفسكم اتباع المشتبه من آثار مجاهد وحده ، وتركتم الصحيح المنصوص من آثار رسول الله ¢ وأصحابه ، و نظراء مجاهد من التابعين ، إلا من ريبة و شذوذ عن الحق " [3]

---

(1) تأويل مختلف الحديث (72 ـ 73) .
(2) الرد على الجهمية (108) .
(3) الرد على الجهمية (108 ـ 109) .

و الجهل باللسان العربي و معاني اللغة ، و غلبة العجمة على اللسان ، بالإضافة إلى الهوى ، من أظهر الأسباب التي جعلت الكثير من أهل الأهواء يوغلون في هذا الصنيع و يسرفون على أنفسهم فيه .
سئل الحسن عن الرجل يتعلم العربية ليقيم بها كلامه و يقيم بها القرآن ، فقال : لا بأس به ؛ فإن الرجل يقرأ الآية فَيَعْيَا بوجهها فيهلك .[1]
و قال الشاطبي - رحمه الله - : " و كثيراً ما يوقع الجهل بكلام العرب في مخازٍ لا يرضى بها عاقل ، أعاذنا الله من الجهل و العمل به بفضله "[2]
و قال الحسن في أهل البدع و الأهواء : " إنما أهلكتهم العجمة "[3]
و عن أبي الزناد (ت 130هـ) أنه قال : " ما تزندق من تزندق بالمشرق إلا جهلاً بكلام العرب وعُجمةَ قلوبهم "[4]
و من أمثلة ذلك أن عمرو بن عبيد جاء إلى أبي عمرو بن العلاء فقال له : يا أبا عمرو الله يخلف وعده ؟ قال : لن يخلف الله وعده . قال عمرو : فقد قال . (قال) أين . فذكر آية وعيد ، لم يحفظها عمرو ، فقال أبو عمرو من العجمة أتيت ، الوعد غير الإيعاد ، ثم أنشد أبو عمرو :
وإني وإن أوعدته أو وَعَدته سأخلفُ إيعادي وأُنْجِزُ مَوعدي[5]
و قال الإمام البخاري - رحمه الله - : " وليس لأحدٍ أن يشرع في أمر الله عز وجل بغير علم ، كما زعم بعضهم أن القرآن بألفاظنا ؛ وألفاظنا به شيء واحد ، والتلاوة هي المتلو ، والقراءة هي

---

(1) سنن سعيد بن منصور (1 / 167) رقم (38) و انظر الجامع لشعب الإيمان (4 / 321) رقم (1568) و الفقيه و المتفقه (1 / 198 ـ 199) رقم (198) .
(2) الاعتصام (2 / 40) .
(3) خلق أفعال العباد (2 / 268،165) و انظر التاريخ الكبير / البخاري (5 / 93) .
(4) الجامع لشعب الايمان (4 / 322) رقم (1569) .
(5) شعب الإيمان / البيهقي (2 / 104 ـ 105) ، الإبانة / الكتاب الثاني القدر (2 /301 ـ 302) رقم (1966) ، و انظر صون المنطق / للسيوطي (22 ـ 30) ففيه كلام نافع حول العجمة .

المقروء . فقيل له : إن التلاوة فعل التالي وعمل القارئ . فرجع ، وقال : ظننتهما مصدرين . فقيل له : هلا أمسكت كما أمسك كثيرٌ من أصحابك ، ولو بعثت إلى من كتب عنك فاستردت ما أثبت ، وضربت عليه .فزعم أن كيف يمكن هذا وقد قلتُ ومضى ؟ فقيل له : كيف جاز لك أن تقول في الله عـز وجل شيئاً لا يقوم به شرحاً وبياناً إذا لم تميز بين التلاوة والمتلو ؟ فسكت إذ لم يـكن عنده جواب " [1]

لذلك كان السلف ـ رضوان الله عليهم ـ يأمرون بتعلم اللسان العربي و بحمل القرآن عليه .

قال ابن مسعود ـ ـ : ((أعربوا القرآن فإنه عربي)) [2]

و عن مالك بن أنس (ت179هـ) - رحمه الله - أنه قال : " لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يُفَسِّر ذلك (أي القرآن) إلا جعلته نكالا " [3]

و يقول الخطيب البغدادي (ت 462هـ) - رحمه الله - : " يحتاج الناظر في علم القرآن إلى حفظ الآثار و درس النحو و علم العربية و اللغة ، إذ كان الله تعالى إنما أنزله بلسان العرب ، فقال : {ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ} [سورة يوسف:2] " [4]

و الأمثلة على تمسك أرباب البدع بالشاذ من المعاني و تركهم للظاهر البين ، و ردهم له ، ستأتي شواهده ـ إن شاء الله ـ في طيات البحث .

السمة السادسة : مشابهة الزنادقة و الكفرة و أهل الكتاب في التلقي و الاستدلال و الأخذ عنهم :

إن مشابهة الكفرة و أضرابهم في الدين و الأخذ عنهم ، من الأمور التي يُمَيّزُ بها أهل الابتداع في الدين من أهل الاتباع .فأهل الاتباع يفارقون أهل الكفر من سائر الملل و النحل ، و يتميزون عنهم كما قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ} [سورة الكافرون:1-6] ، أما أهل الأهواء و البدع فلهم من مشابهة أهل الكفر و الزندقة بقدر ما فيهم من الا

---

(1) خلق أفعال العباد (2 / 266 ـ 267) .

(2) سنن سعيد بن منصور (1 / 146) رقم (29) .

(3) شعب الإيمان / البيهقي (5 / 232) .

(4) الفقيه و المتفقه (1 / 198) .

8

ابتداع و البعد عن الإتباع ، فمن لم يتبع الأنبياء و الصالحين في التلقي و الاستدلال تابع غيرهم و لا بد .
و التشبه بالكفرة عُرِفَ عن أهل البدع ، بل و تجد بعضهم يصرح في أبواب الاعتقاد بالنقل عنهم ، قال الرازي ـ و هو إمام المتكلمين في عصره ـ : و نختم هذا الباب بما روي عن أرسطاليس (ت 322 ق.م) ، أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات : من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى . قال الشيخ ـ رضي اللّه عنه ـ (يعني ابن سينا ت 428هـ) : وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة ؛ فإنه ذكر مراتب تكوّن الجسد في قوله تعالى : {گ گ گ گ گ گ گ} [سورة المؤمنون:12] . فلما آل الأمر إلى تعلق الروح بالبدن ، قال : {ۓ ڭ ڭ ڭ} [سورة المؤمنون:14] ، وذلك ؛ ک التنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال ، بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة فلهذا السبب قال : {ۓ ڭ ڭ ڭ} [سورة المؤمنون:14]. فكذلك الإ نسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلا ً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات .[1]
و قال أيضاً ـ في بيان سبب الوقوع في الشرك ـ : " وذكر أبو معشر المنجم (ت 272هـ)أن سبب إقدام الناس على اتخاذ عبادة الأ وثان ديناً لأنفسهم : هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الإله وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك الوثن علـى صـورة الملائـكة واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة ، فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة"[2]
و النقل عن أهل الكفر و الزندقة لا يستبعد وقوعه ممن خالف كتاب ربه و سنة رسوله ¢ ، و هذا التشابه شهد به الخالق قبل أن

---

(1) أساس التقديس (24 ـ 25) بتصرف يسير ، و انظر كلام شيخ الإسلام في تبين زيف قول الرازي في نقض التأسيس (1 / 369 ـ 378) .
(2) أساس التقديس (28) ، و لقد فضح شيخ الإسلام الرازي و بين جهله و زيغه بأكثر من عشرة أوجه ، انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 447 ـ 459) .

يشهد به الخلق ، قال تعالى : {ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ} [سورة البقرة:118]
و قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ} [سورة الذاريات:52-53]
و هذا التشابه في القول ناتج عن تشابه القلوب في الكفر و الفرية على الله .[1]
و عامة ما يستدل به أهل الابتداع من الحجج العقلية و ما يحملون القرآن على موافقته من البراهين القطعية ـ بزعمهم ـ إنما هو متلقى عن أهل الكفر و الشرك .
قال الإمام الذهبي (ت 748هـ) - رحمه الله - : إن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية .[2]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل إنما تقلدوا أكثرها عن طواغيت من طواغيت المشركين ، أو الصابئين ، أو بعض ورثتهم الذين أمروا أن يكفروا بهم ، مثل فـلان و فلان ، أو عمن قال كقولهم ؛ لتشابه قلوبهم "[3]
و قال الإمام ابن القيم ـ متكلماً عن تأويلات النصارى و تحريفاتهم لنصوص الأنجيل ـ : " فلو تأملت تأويلاتهم (أي النصارى) لرأيتها و الله من جنس تأويلات الجهمية و الرافضة و المعتزلة ، و رأيت الجميع من مشكاة واحدة ، و لولا خوف التطويل لذكرنا لك تلك التأويلات ليعلم أنها و تأويلات المحرفين من هذه الأمة :

رضيعا لبان ثدي أم تقاسما   بأسحم داج عوض لا نتفرق

و لو رأيت تأويلاتهم لنصوص التوراة في الإخبار و الأمر والنهي لقلت : إن أهل التأويل الباطل من هذه الأمة إنما تلقوا تأويلاتهم عنهم ، و عجبت من تشابه قلوبهم وقوع الحافر على الحافر و

(1) انظر تفسير الطبري (2 / 555) .
(2) ميزان الإعتدال في نقد الرجال (5 / 173 ـ 174) مختصراً .
(3) الفتوى الحموية (239) ، و ضمن مجموع الفتاوى (5 / 18) و لقد أشار شيخ الإسلام ضمن فتواه في عدة مواطن إلى مشابهة المبتدعة و تأثرهم و اخذهم عن الكفرة و المشركين . انظر (213 ـ 215 ، 234 ، 243 ـ 245 ، 250 ، 270) و انظر درء التعارض (58/1) ففيه إشارة إلى المطلوب .

الخاطر على الخاطر " [1]
و هذه المشابهة من أهم الأسباب التي سلطت أهل الكفر على هؤلا ء المبتدعة ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " و ينبغي أن يعلم ، أن الذي سلط هـؤلاء الدهرية على الجهمية شيئان (أحدهما) ابتداعهم لدلائل و مسائل في أصول الدين تخالف الكتاب والسنة ، و يخالفون بها المعقولات الصحيحة التي ينسر بها خصومهم أو غيرهم . و (الثاني) مشاركتهم لهم في العقليات الفاسدة ، من المذاهب و الأقيسة ، و مشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه . [2]
و مشابهة أهل البدع للكفرة والزنادقة في التقرير و الاستدلال و الاعتقاد بحاجة إلى توسع و استيعاب - يطول - و ليس هذا موطنه . [3]

<u>السمة السابعة : اضطراب القول و عدم ثبات الأصل :</u>

الاضطراب و التردد مما صبغ الله به أهل البدع ، بل كل من خالف كتاب الله فإنه لا ينفك عن هذه الصفة و هذه السمة ، قال تعالى :{ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ} [سورة الذاريات:8-9] فكل من لم يتبع كتاب الله و يهتدي به ؛ واقع لا محالة في الاختلاف الذي ذكره الله .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : فأقسم بذلك (أي بقوله تعالى و الذاريات .. إلى إنكم لفي قول مختلف) على أن الرادين لما بعث به رسوله المعارضين له بعقولهم في قول مختلف ، ولهذا نجدهم دائما في قول مختلف ، لا يثبت لهم قدم على شيء يعولون عليه ، فتأمل أي مسألة أردت من مسائلهم و دلائلهم ، تجدهم مختلفين فيها غاية الاختلاف يقول هذا قولا ً وينقضه الآخر ، فيجيء الثالث فيقول قولا ً غير ذينك القولين و ينقضهما و يبطل أدلتهما ، و لا تجد لهم مسألة واحدة إلا و قد اضطربوا فيها حكماً

(1) الصواعق المرسلة (1 / 361) .
(2) بيان تلبيس الجهمية (1 / 223) .
(3) فكل فرقة من فرق أهل البدع لها من المشابهة و التشبه بالكفرة و الزنادقة الشيء العظيم ، فلذلك كان من الممكن تخصيص رسائل جامعية مستقلة في بحث هذا الجانب لدى كل فرقة على حده .

و دليلا ً ، فهم أعظم الناس اختلافاً . [1]

و صدق والله ، فإن أهل الابتداع أكثر الناس اضطراباً و تحولا ً ، بل الواحد منهم قد يؤثر عنه في المسألة الواحدة أكثر من قول في مدة وجيزة ، و من ذلك ما قاله أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - : " ذُكِرَ عن هشام (ابن الحكم) أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، و زعم مرة أنه ك السبيكة ، و زعم مرة أنه غير صورة ، و زعم مرة أنه ـ بشبر نفسه ـ سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك و قال : هو جسم كالأجسام " [2]

و صدق وصف شيخ الإسلام - رحمه الله - فيهم حيث قال : " ما أعلم أحداً من الخارجين عن الكتاب و السنة ، من جميع فرسان الك لام و الفلسفة ، إلا و لا بد أن يتناقض ، فيحيل ما أوجب نظيره ، و يوجب ما أحال نظيره ، إذ كلامهم من عند غير الله ، و قد قال الله تعالى : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ} [سورة النساء:82] " [3]

و لقد عرف الخليفة العالم عمر بن عبدالعزيز (ت 101هـ) أنّ هذا هو حال أهل البدع و الضلال و أهل الخصومات في الدين فقال - رحمه الله - : " من جعل دينه غرضا للخصـومات أكثر التنقل " [4]

و انصرف الإمام مالك بن أنس يوماً من المسجد ، فلحقه رجل كان

---

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1431) مختصراً .

(2) مقالات الإسلاميين / الأشعري (1 / 108) و انظر في الأقوال التي نقلت عن هشام في وصف الله ، الفرق بين الفرق / عبدالقاهر البغدادي (ص 65 ـ 67) و الملل و النحل للشهرستاني (1 / 216 ـ 217) و البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان لأ بي الفضل السكسكي (ص 72) و الفصل في الملل و الأهواء و النحل لابن حزم (5 / 40) .

(3) الأكليل في المتشابه و التأويل ، ضمن مجموع الفتاوى (13 / 305) ، و قال - رحمه الله - في موطن آخر : مقالات أهل الضلال كلها تستلزم الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين جميعاً . شرح العقيدة الأصفهانية (115) .

(4) سنن الدارمي (1 / 102) رقم الحديث (304) ، و السنة لعبدالله بن أحمد (1 / 138) رقم (103) ، و رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة من طريق آخر (1 / 144) رقم (216) إلا أنه قال : أكثر الشك أو قال أكثر التحول ، و رواه الآجري في كتاب الشريعة (437/1) رقم (116) و ابن بطة في الإبانة / الكتاب الأ ول الإيمان ، بطرق مختلفة (2 / 502 ـ 504 ، 506 ـ 507) بالأرقام التالية (565) و (566) و (568) و (569) و (570) و (577) و (578) و (579) و (580) .

يتهم بالإرجاء ،فقال : يا أبا عبدالله اسمع مني شيئاً أكلمك به ، و أحاجك ، و أخبرك برأيي ، قال : فإن غلبتني ؟ قال : إن غلبتك اتبعتني ، قال : فإن جاء رجل آخر فكلمنا فغلبنا ؟ قال : نتبعه ، قال مالك - رحمه الله - : يا عبدالله بعث الله محمداً ¢ بدين واحد ، و أراك تنتقل من دين إلى دين ، قال عمر بن عبدالعزيز : من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل .[1]

بل إن أهل البدع في أقيستهم التي يعتمدون عليها في تقرير معتقدهم الفاسد و نفي المعتقد الصحيح مضطربون غاية الاضطراب ، فليس لهم أصل ثابت يعولون عليه ، أو قاعدة سليمة يستندون إليها في تأويلهم و تحريفهم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربين ، كل منهم يستعمله فيما يثبته ، ويرد على منازعه ما استعمله في ذلك ، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه ، وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم ، بل صار قبوله ورده هو بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي ، كما تجدهم أيضا في النصوص النبوية كل منهم يقبل منها ما وافق قوله ويرد منها ما خالف قوله ، وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث ، والذي قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم والحديث ، فحالهم في الأقيسة العقلية كحالهم في النصوص السمعية ، لهم في ذلك من التناقض والاضطراب مالا يحصيه إلا رب الأرباب "[2]

و هذا الاضطراب و عدم الثبات لازم لكل ضال منحرف بدينه عما أنزل الله .

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " إن من تأمل أقوال هؤلاء المعارضين للوحي بعقولهم وآرائهم وجدها قد جمعت أمرين كل منهما يدل على بطلانها .

---

(1) الشريعة / الآجري (1 / 437 ـ 438) رقم (117) و الإبانة / الكتاب الأول كتاب الإيمان (2 / 507 ـ 508) رقم (583) بتصرف .

(2) بيان تلبيس الجهمية (1 / 326) ، و له رحمه الله كلام جليل عظيم الفائدة في بيان اضطراب أهل البدع في تعاملهم مع نصوص الكتاب و السنة انظر : درء التعارض (5 / 240 ـ 241) وانظر (1 /52 ـ 53) .

أحدهما : اختلافها في نفسها ، واضطرابها ، و تهافتها ، و هذا يدل على أنها ليست من عند الله مصداقاً لقوله تعالى : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ} [سورة النساء:82] .
فيكفيك من فساد القول اختلافه و اضطرابه و تناقضه .
الثاني : أن مصدرها الخرص والظن والتخمين ، ليست صادرة عن وحي علمت عصمته ، ولا عن فطرة و عقل اشترك العقلاء فيما أثبته و نفاه " [1]
و يُعرفُ مقدار اضطراب كل فرقة من أهل البدع بقدر مفارقتها لكتاب الله و سنة الرسول ¢ ، قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " ما من طائفة فيها نوع يسير من مخالفة السنة المحضة و الحديث إلا و يوجد في كلامها من التناقض بحسب ذلك ، و أعظمهم تناقضاً أبعدهم عن السنة " [2]
و هذه السمة من سمات أهل الأهواء تستحق الإفراد بدراسة تفصيلية مستقلة . [3]
<u>السمة الثامنة : الاعتماد في الاستدلال و التقرير على التلاعب بالألفاظ و المسميات و الاصطلاحات :</u> [4]
هذا الأصل يعد من أعظم سبل الإغواء التي اعتمد عليها أهل الأهواء في نشر باطلهم بين الناس ، و صرفهم عن الحق و الهدى ، وسيظهر ـ إن شاء الله ـ بذكر الأوجه التالية مدى اعتماد أرباب البدع على هذا الأصل في نشر باطلهم بين الناس :
<u>الوجه الأول : الاعتماد في نشر الباطل و الصد عن الحق على التسمية بالمسميات المحدثة :</u>
صاحب الهوى إذا أراد نشر بدعته بين الناس اعتماد على المحدث من العبارات ، و جعل هذه العبارات المحدثة منقسمة إلى قسمين ، قسم ممدوح و ظاهره حسن مقبول بين الناس ، وقسم مذموم و

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1429ـ1430) .
(2) منهاج السنة (2 / 229) .
(3) و مما كتب في هذا الجانب رسالة جامعية بعنوان : تناقض أهل الأهواء و البدع في العقيدة ، للدكتورة عفاف بنت حسن بن محمد مختار .
(4) و التلاعب بالتسمية من سمات المبتدعة التي عُرِفوا بها . انظر ما نُقِلَ عن أبي حاتم الرازي في كتاب مختصر الحجة على تارك المحجة / لأبي الفتح المقدسي (2 / 364) .

ظاهره مردود من قبل الناس ؛ فإذا أراد صد الناس عن معنى من المعاني الشرعية الثابتة ؛ سماه بالتسمية المذمومة المرذولة ؛ فيؤدي هذا الصنيع إلى نفور الناس عن هذا المعنى ، و ردهم له دون أن يدركوا حقيقته ، و حقيقة ما يترتب على رده .

و إذا أراد صرف الناس إلى باطله ؛ سماه باسم محبب إلى الأنفس ؛ فترى الناس يلتفتون إلى الباطل بالقبول و الرضا دون إدراك لحقيقته و حقيقة ما ينطوي عليه ، و هذا من التلبيس العظيم على عوام المسلمين .

و الأمثلة على ذلك أكثر من أن يحصيها كتاب ، و لعل في ذكر بعضها ما يشير إلى المقصود ، و يظهر المراد ، و من الأمثلة على ذلك ما يقوم به الجهمية و أضرابهم ، حيث سموا تعطيلهم لأسماء الله و صفاته توحيداً ، و عند النظر يتبين أن حقيقة بدعتهم مخالفة لما ادعوه ، بل و ناقضة لأصل ما تسموا به .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " أما تفسير التوحيد بما يستلزم نفي الصفات أو نفي علوه على العرش ؛ بل بما يستلزم نفي ما هو أعم من ذلك ، فهو شيء ابتدعته الجهمية ، لم ينطق به كتاب ولا سنة ولا إمام ، وكذلك جعل التشبيه ضد التوحيد ، وتفسير التشبيه بما فيه إثبات الصفات هو أيضا باطل ، فإن التوحيد نقيضه الإشراك بالله تعالى ، والتمثيل له بخلقه و إن كان ينافي التوحيد فليس المراد بذلك ما يسمونه هم تشبيهاً ؛ فإنهم يسمون المعاني بأسماء سموها هم وآباؤها ما أنزل الله بها من سلطان ، فمن بنى على ذلك الحمد والذم ، ومن علق الحمد و الذم بأسماء ليست مما أنزل الله بها سلطاناً بيّنَ فيه ما يحمده وما يذمه ؛ فقد ابتدع من الدين ما لم يأذن به الله تعالى " [1]

و الجهمية يسمون أنفسهم و أتباعهم موحدين لنشر بدعهم بين المسلمين ، لذلك بين العلماء حقيقة موقفهم من التوحيد و مدى التزامهم به ، فقال ابن القيم : " أما التجهم فإنه نقض للتوحيد و إن سمى أصحابه أنفسهم موحدين ، و لهذا كان السلف يترجمون الرد على الجهمية (بالتوحيد و الرد على الزنادقة الجهمية) " [2]

---

(1) بيان تلبيس الجهمية (1 / 133) ، و انظر تقرير بديع لشيخ الإسلام - رحمه الله - في التدمرية (40) و ضمن المجموع (3 / 23) .
(2) الصواعق المرسلة (4 / 1405) .

و سجل عليهم الإمام ابن القيم - رحمه الله - ذلك فقال : " سموا أعظم التعطيل بأحسن الأسماء وهو التوحيد وكسوه ثوبه ، وسموا أصح الأشياء ، وأحقها بالثبوت ، وهو صفات الرب ونعوت كماله بأقبح الأسماء ، وهو التركيب والتأليف فتولد من بين هذه التسمية المنكرة للمعنى الصحيح ، وتلك التسمية الصحيحة للمعنى الباطل جحد حقائق أسماء الرب وصفاته ، بل وجحد ماهيته وذاته وتكذيب رسله " [1]

فمن هنا كان الواجب على الإنسان المسلم أن لا يغتر بهذه المسميات المحدثة ، و أن لا يلتفت إلى هذه الألقاب المزخرفة ، بل يجب عليه أن يصرف عنايته إلى الحقائق التي تتضمنها هذه الأ سماء ، و المعاني التي تدل عليها ، فليست العبرة بالألفاظ بل بـ الحقائق و المعاني ؛ قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " ليس الشأن في الأسماء ، إنما الشأن في المعاني والحقائق " [2]

لذلك كان الواجب على المتبصر في دينه أن يعلم أن النزاع بين أهل السنة و الجماعة و مخالفيهم ليس عند الألفاظ بل عند المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ . [3]

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - راداً لمنهج أهل الكلام في تقرير الا عتقاد : " وأما كونه سبحانه ذاتاً مستلزمة لصفات الكمال ، له علم وقدرة وحياة فهذا لا يسمى مركباً فيما يعرف من اللغات . وإذا سمى مسمٍ هذا مركباً لم يكن النزاع معه في اللفظ ؛ بل في المعنى العقلي " [4]

لذلك كان الأصل عند السلف هو طلب الحقائق من المعاني لا من ا لألفاظ ، ذلك أن المعاني هي أصل الألفاظ و أساسها .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " من يطلب الحقائق من الألفاظ ربما تحير عند كثرة الألفاظ وتخيل كثرة المعاني ، والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تبعاً ، وأمر الضعيف بـ العكس منه ، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ " [5]

---

(1) الصواعق المرسلة (3 / 930 ـ 931) .

(2) الصواعق المرسلة (4 / 1463) .

(3) و إن كان للألفاظ حظها من الإهتمام و لكن الالتفات إلى المعاني أهم و أولى .

(4) منهاج السنة (2 / 539) .

(5) بغية المرتاد (203) .

فالواجب على المسلم أن يكون حذراً من الألفاظ التي يستعملها أهل البدع ، فليس كل لفظ يعلق به المدح يكون معتنقه و متبعه عند اللّه ممدوحاً ، و ليس كل لفظ عُلِّقَ به الذم يكون معتنقه و متبعه عند اللّه مذموماً ، فالألفاظ التي يعلق بها المدح والذم هي ا لألفاظ الشرعية التي علق عليها الشارع المدح و الذم ، و ما عدا ذلك من الألفاظ الحادثة فالأصل أن لا يُعَلَقَ بها مدحٌ و لا ذمٌ .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه اللّه - : " فالأسماء التي تعلق بها الشريعة المدح والذم ، والحب والبغض و الموالات و المعادات ، والطاعة والمعصية والبر والفجور والعدالة والفسق ، والإيمان و الكفر هي الأسماء الموجودة في الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، فأما سوى ذلك من الأسماء فإنما تذكر للتعريف ، كأسماء الشعوب والقبائل ، فلا يجوز تعليق الأحكام الشرعية بها ، بل ذلك كله من فعل أهل الأهواء والتفرق والاختلاف الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، كحال من يعلق الموالات و المعادات بأسماء القبائل أو البلدان أو المذاهب المتبوعة في الإسلام ، كالحنفية والمالكية و الشافعية والحنبلية والمشايخ ونحوهم " [1]
فلذلك كان الموقف الصحيح من هذه الألفاظ و المسميات الحادثة أن لا تقبل على إطلاقها ، و لا ترد على إطلاقها ؛ بل يستفصل عن المعنى المراد منها و الحقيقة التي تدل عليها هذه الألفاظ ، فإن كان المعنى المراد حقاً قبل من قائله ، و إن كان باطلا ً رد على قائله ، و إن سمي هذا المعنى بأي اسم كان .

<u>الوجه الثاني : الاعتماد على الألفاظ العامة و المجملة ، و ترك بيانها و تفصيلها :</u>

و المراد بالألفاظ العامة و المجملة : أي الألفاظ التي تحتمل الدلالة على عدة معاني ، منها الحق و الباطل ، فدلالتها يمكن أن تصرف إلى هذا المعنى المقبول شرعاً ، أو ذاك المعنى المردود شرعاً ، فهذه الألفاظ العامة في دلالتها ، و المجملة في معانيها ، تشكل لبساً عظيماً على عوام المسلمين ، فكم من مُلَبّس عليه وقع في

(1) بيان تلبيس الجهمية (1 / 109) ، و انظر مجموع الفتاوى (4 / 146 ـ 147) ، وهناك أسماء كثيرة نبز بها أهلُ البدع السلفَ الصالح و أتباعهم ، كتسميتهم بـ الحشوية أو المشبه أو النوابت ، و غيرها من الأسماء المحدثة التي لم ترد في كتاب و لا سنة ، و انظر أمثلة لها في كتاب و سطية أهل السنة بين الفرق / للدكتور محمد باكريم (128 ـ 152) .

البدعة دون أن يدري ، و لبِسَ لباس الهوى دون أن يشعر ، و ما ذلك إلا لكونه قبل لفظاً من هذه الألفاظ المجملة دون أن يدرك المعنى الذي يريده أهل الأهواء منه ، و أهل البدع لا يذكرون لفظاً من هذه الألفاظ إلا و يضمنونه معنى فاسداً لا يليق ب‍الله ، لذلك كان الأصل في هذه الألفاظ أن لا تستعمل إلا مع البيان و التفصيل ؛ لكي لا يخدع بها المسلمون و لا يغوى بها الجاهلون .
و ينبغي أن لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها ، والحاجة كأن يكون الخطاب مع من لا يتم إفهامه المقصود إن لم يخاطب بها.[1]
و ينبغي أن يعلم أن غالب حجج أهل البدع تقوم على هذه الألفاظ العامة المتشابهة .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " الذين يعارضون الكتاب و السنة بما يسمونه عقليات : من الكلاميات و الفلسفيات و نحو ذلك ، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة ، تحتمل معاني متعددة ، و يكون ما فيها من الاشتباه لفظاً و معنى يوجب تناولها لحق و باطل ، فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه و الالتباس ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله و سلامه عليهم .
و هذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا ؛ و هو منشأ البدع ، فإن البدعة لو كانت باطلا ً محضاً لظهرت و بانت ، و ما قبلت ، و لو كانت حقاً محضاً لا شوب فيه ، لكانت موافقة للسنة ؛ فإن السنة لا تناقض حقاً محضاً لا باطل فيه ، و لكن البدعة تشتمل على حق و باطل "[2]
و من الأمثلة على استعمال أهل البدع لهذه الألفاظ و اعتمادهم عليها ما ذكره ابن القيم عنهم حيث قال : " وضعوا قانونا آخر يتضمن نفي ما وصف به نفسه من الرأفة والرحمة ، والمحبة و المودة والحنان والغضب ، والرضى والفرح والضحك والتعجب . قالوا : لأن هذه الأمور متضمنة للألم واللذة ، والله سبحانه منزه عن ذلك . قالوا : ولأنها تستلزم الشهوة و النفرة ، وهو سبحانه منزه

(1) انظر : منهاج السنة النبوية (2 / 554) و انظر (2 / 611ـ612) .
(2) درء التعارض (1 / 208 ـ 209) ، و انظر (1 / 222 ـ 228) ، و (2 / 104 ـ 105) و (5 / 312 ـ 313) .

عنهما .
فانظر كيف توصلوا إلى نفي ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله (¢) من هذه الأمور بهذه الألفاظ المجملة المتشابهة المتضمنة للحق والباطل ، فهي ذات وجهين حق وباطل ، فتقبل من الوجه الحق ، وترد من الوجه الباطل ، فلفظ الشهوة و اللذة و الألم و النفرة ، من الألفاظ التي فيها إجمال وإبهام " [1]
فهؤلاء عمدوا إلى الصفات التي أثبتها الله لنفسه فأرادوا نفيها ، و لما أعوزتهم الأدلة عمدوا إلى استعمال هذه الألفاظ التي تنطوي على التمويه و التضليل ؛ لكي يلبسوا على المسلمين و يضلوهم .
و تأمل في ما قاله الإمام أحمد ـ ناقلا ً عن الجهمية نفيهم لكلام الله ـ : " قالوا : لم يتكلم و لا يكلم ، لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، و الجوارح منفية .
فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ، و لا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة و كفر ، و لا يشعر أنهم لا يقولون قولهم إلا فرية في الله " [2]
و ينبغي للمسلم أن يعلم أن الحقائق التي اخبر بها الله و رسوله ¢ لا تترك ـ فضلا ً عن أن تنفى ـ لمثل هذه الألفاظ و العبارات العامة المموهة .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : و الأقوال المبتدعة : تضمنت تكذيب كثير مما جاء به الرسول ¢ ، و ذلك يعرفه من عرف مراد الرسول ¢ و مراد أصحاب تلك الأقوال المبتدعة .
و المقصود هنا : أن ما جاء به الرسول ¢ لا يدفع بالألفاظ المجملة كلفظ التجسيم وغيره ، مما قد يتضمن معنى باطلا ً ، و النافي له : ينفي الحق والباطل . [3]
و أخيراً يجب أن يعلم أن الموقف الصحيح من هذه الألفاظ هو أن يستفصل عن معناها ـ و سبق أن أشرت إلى ذلك ـ فإن كان معناها حقاً قبل ، و إن كان باطلا ً رد على قائله ، و الحق و الباطل يعرف بموافقته لكلام الله و كلام رسوله .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : أهل العلم و الإيمان يجعلون ك

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1438ـ 1439) .
(2) الرد على الجهمية (106) .
(3) شرح حديث النزول (257) و ضمن المجموع الفتاوى (5 / 433) مختصراً .

لام الله و رسوله (¢) هو الأصل الذي يعتمد عليه ، ويرد ما يتنازع الناس فيه إليه ، فما وافقه كان حقاً و ما خالفه كان باطلا ً ، و إذا ورد عليهم لفظ مشتبه ليس في القرآن و لا في السنة لم يتلقوه بالقبول ، و لم يردوه بالإنكار حتى يستفصلوا قائله عن مراده ، فإن كان حقاً موافقاً للعقل و النقل قبلوه ، و إن كان باطلا ً مخالفاً للعقل والنقل ردوه ، و نصوص الوحي عندهم أعظم و أكبر في صدورهم من أن يقدموا عليها ألفاظاً مجملة ، لها معان مشتبهة .[1]

<u>الوجه الثالث : الاعتماد في أبواب الاعتقاد على الاصطلاحات المبتدعة ، و حمل كلام الله و كلام رسوله ¢ عليها .</u>

يعمد أهل البدع إلى استحداث ألفاظ لم يتكلم بها الشارع ، و يجعلون لهذه الألفاظ معانٍ باطلة ، ثم يعمدون إلى نصوص الكتاب و السنة فيحملونها على موافقة هذه الألفاظ ، أو يعمدون إلى ألفاظ تكلم بها الشارع فيجعلون لها معانٍ باطلة ، يدرك كل من له إلمام بلسان العرب و اطلاع على مراد الشارع أنها غير مرادة للمتكلم .

و هذا الصنيع من أهم الأسباب التي أوقعت أهل البدع و مقلديهم في الفهم الخاطئ عن الله و رسوله ¢ .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله (¢) أن ينشأ الرجل على اصطلا ح حادث ، فيريد أن يفـسر كـلام الله بذلك الاصطلاح ، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها "[2]

و قال - رحمه الله - : ولكن هؤلاء (أي أهل البدع) ضلوا بألفاظ متشابهة ابتدعوها ، و معان عقلية لم يميزوا بين حقها و باطلها.[3]

---

(1) الصواعق المرسلة (3 / 991 ـ 992) مختصراً و انظر درء التعارض (1 / 76 ، 229) ، و ينبغي أن يُعلم أن هذه الألفاظ التي يعتمد عليها أهل البدع في الاستدلال متى ما عرضت على ميزان التحقيق انكشفت و ظهر زيفها ، قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " هذه الألفاظ المشتبهة متى استفسر عن معانيها و فصلت زال ما في حجتهم (يعني أهل البدع المستدلين بها) من الاشتباه ، و تبين أنها حجة داحضة " بيان تلبيس الجهمية (2 / 61) .

(2) مجموع الفتاوى (12 / 106 ـ 107) .

(3) منهاج السنة النبوية (2 / 561) محتصراً .

و لا زالت هذه سجية أهل البدع و طريقتهم في نشر باطلهم بين عباد الله ، فهم إما أن يردوا كلام الله و كلام رسوله ¢ فلا يلتفتوا إليهما ، أو يظهروا القبول بهما و لكن يعمدون إلى تحريفهما ، و حملهما على معانٍ لم يردها الله و رسوله ¢ .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " هؤلاء النفاة تجدهم دائما يعتمدون هذه الطريقة المتضمنة للتلبيس و التدليس ، و ينفون بها حقائق ما أخبر الله به عن نفسه ، فيأتون إلى ألفاظ معناها في اللغة العربية أخص من معناها في اصطلاحهم فينفون معناها العام الذي اصطلحوا عليه ، ويوهمون الناس أنهم إنما نفوا معناها المعروف في اللغة ، و الناس أول ما يسمعون تلك الألفاظ إنما يفهمون منها معناها اللغوي ، فيوافقونهم على النفي تعظيماً لله وتنزيهاً له ، ومرادهم نفي المعنى العام الذي اصطلحوا عليه ، وقد جمعوا في ذلك تحريف لغة العرب عن مواضعها ، وتحريف كلام الله ورسوله (¢) عن مواضعه ولبس الحق بالباطل في النفي والإ ثبات " [1]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : و إذا قيل قيام الصفات به يستلزم قيام الأعراض به . ولفظ الأعراض و الحوادث لفظان مجملان ، فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأ عراض والحوادث هي الأمراض والآفات ، كما يقال : فلان قد عرض له مرض شديد ، وفلان قد أحدث حدثاً عظيماً.. فهذه من النقائص التي ينزه الله عنها . وإن أريد بالأعراض والحوادث اصط لاح خاص ، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام ، وليست هذه لغة العرب ، و لا لغة أحد من الأمم ; لا لغة القرآن و لا غيره ; و لا العرف العام ، و لا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم ; بل مبتدعو هذا الاصطلاح : هم من أهل البدع المحدثين في الأمة الداخلين في ذم النبي ¢. و بكل حال فمجرد هذا الاصطلاح ، و تسمية هذه أعراضاً وحوادث : لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها . أو يمكنه ذلك و لا يتصف به . [2]
و ينبغي أن يعلم أن الحقائق الثابتة ، و المعاني العقلية الصحيحة

---

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1440 ـ1441) .
(2) مجموع الفتاوى (6 / 90 ـ 91) بتصرف .

لا ترفع و لا تدفع بالاصطلاحات الحادثة ، أياً كانت هذه الاصطلا حات و أياً كان قائلها .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في رده على من استخدم الاصطلاحات الحادثة لرد المعاني الشرعية الثابتة : لا ترتفع بسبب غلط الغالطين و أوضاعهم اللفظية ، الحقائق الموجودة والمعاني العقلية [1]
و قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - لنفس السبب : " لا ترتفع بسبب اصطلاحكم ـ المتضمن للتلبيس و الإيهام ـ الحقائق الموجودة و المعاني العقلية " [2]
ويجب أن يعلم أن هذه الاصطلاحات الحادثة تحاكم بالرجوع إلى كتاب الله و سنة رسوله ﷺ ، و لا تُحَكّم فيهما ، و تحمل على موافقتهما و لا يحملان على موافقتها .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : والقرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث ليس من لغتهم ، لو كان معناه صحيحاً ، فكيف إذا كان باطلاً في العقل . [3]
لذلك كان الواجب على المسلم أن لا يلتفت إلى هذه الاصطلاحات البدعية لا سيما و أن كتاب الله و سنة رسوله ﷺ فيهما الغنى ـ التام ـ في أبواب الدين عن أمثال هذه الكلمات و الاصطلاحات الموهمة المضلة ، فلذلك ينبغي أن يلتفت إلى كتاب الله و سنة رسوله ﷺ ، و تتلقى منهما الهداية ، و ذلك بفهمهما كما أراد الله و رسوله ﷺ ، و يحمل الكلام في ذلك على موافقة ظاهر اللسان العربي المبين .
و لسائل أن يسأل : ألم يتكلم السلف رضوان الله عليهم ببعض هذه الاصطلاحات الحادثة ؟ و الجواب : نعم ، تكلم السلف ببعض هذه ا لاصطلاحات ، و لكن ليس على سبيل الإقرار بها و التسليم بأنها من الحق الثابت ؛ بل كانوا رحمهم الله يتكلمون بها لحاجتهم لإ فهام المخالفين الذين غلبت عليهم هذه الاصطلاحات و لا يمكن بيان الحق لهم إلا عن الطريق الاستعانة بما فهموه و عرفوه ، و هذا شأنه كشأن خطاب أهل العجمة بلسانهم طلباً لهدايتهم ، فمقام الحاجة له أحكامه ، و هذه الحاجة تقدر بقدرها مع مراعاة جانب

---

(1) درء التعارض (5 /142) مختصراً .
(2) الصواعق المرسلة (4 / 1337) مختصراً .
(3) درء التعارض (6 / 7) مختصراً .

الحق و حفظه من الاختلاط بالباطل ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " أما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم و لغتهم فليس بمكروه ، إذا احتيج إلى ذلك ، و كانت المعاني صحيحة ، كمخاطبة العجم من الروم و الفرس و الترك بلغتهم و عرفهم ، فإن هذا جائز للحاجة ، و إنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه"[1]
و الضابط الذي ينبغي أن يراعى في استعمال هذه الاصطلاحات و الجمل الحادثة هو ضابط المصلحة و المفسدة المتوقعة ، و هذا للا جتهاد فيه و في تعينه نصيب ، وقد أشار شيخ الإسلام - رحمه الله - إلى اختلاف أحوال المخاطبين بمثل هذه الاصطلاحات فأشار إلى منعه في موطن و إلى إباحته في موطنٍ ثانٍ ، فقال - رحمه الله - : "و إذا كانت هذه الألفاظ مجملة ـ كما ذُكر(إشارةً إلى الألفاظ المجملة التي تقدم حديثه عنها كلفظ الجسم و التحيز و نحوها) ـ فالمخاطب لهم إما أن يفصل ويقول : ما تريدون بهذه ا لألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قُبِلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدّت .
وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً ، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، و إن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقاً و باطلا ً ، و أوهموا الجهال باصطلاحهم : أن إطلاق تلك الأ لفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها ؛ فحينئذ تختلف المصلحة فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم ، و إلزامهم به ، أمكن أن يقال : لهم لا يجب على أحد أن يجيب داعياً إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ¢ فما لم يثبت أن الرسول (¢) دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه ، و لا له دعوة الناس إلى ذلك ، و لو قدر أن ذلك المعنى حق .
و هذه الطريق تكون أصلح إذا لبس ملبس منهم على ولاة الأمور ، وأدخلوه في بدعتهم ، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن و غير ذلك ، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك ، و إلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب و السنة . و هذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب

---

(1) درء التعارض (1 / 43) .

منزل من السماء ، و إذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، و هؤلاء المختلفون يدعي أحدهم : أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر ؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب و السنة و بهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة ، و صار يطالبهم بدلالة الكتاب و السنة على قولهم . " [1]

ثم يقول - رحمه الله - : " فهذه المناظرة و نحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعياً ، و أما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره ، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإ سلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات ، أو ممن يدّعي أن الشرع خاطب الجمهور ، و أن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ، و نحو ذلك ، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء ، فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها : إما بألفاظهم ، و إما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم .

و حينئذ فيُقال لهم : الكلام إما أن يكون في الألفاظ ، و إما أن يكون في المعاني ، و إما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ ، كما تسلكه المتفلسفة و نحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله و صفاته بالشرائع ، بل يسميه علةً و عاشقاً و معشوقاً ونحو ذلك ، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً ، و إن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم ، فبيان ضلالهم و دفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ، كما لو جاء جيش كفار و لا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم ، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب .

و أما إذا كان الكلام مع من تقيد بالشريعة ، فإنه يُقال له : إطلاق هذه الألفاظ نفياً و إثباتاً بدعة ، و في كل منهما تلبيس و إيهام ، ف لا بد من الاستفسار و الاستفصال ، أو الامتناع عن إطلاق كلا ً من الأمرين في النفي و الإثبات " [2]

---

(1) درء التعارض (1 / 229 ـ 230) .

(2) درء التعارض (1 / 231 ـ 232) .

و أخيراً فإن من تدبر هذا الكلام و سابقه تبين له سبب تكلم السلف ـ رضوان الله عليهم ـ بهذه الألفاظ الحادثة مع نهيهم عنها ، و بهذا يزول الاشتباه و الله الهادي إلى سواء السبيل .

عرض موجز لأهم كتب المعطلة المعتمدة عند الاحتجاج :

الكتاب الأول : كتاب متشابه القرآن :

اسم المؤلف و نسبه و مولده :

هو القاضي عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار بن أحمد ، أبو الحسن الهمذاني ، الأسدأباذي . ولد بأسدأباذ من بلاد خراسان و إليها يُنْسَبُ نسبة مولد ، و نسبَتُه لهمذان لأن همذان هي الأقليم الذي تقع فيه مدينة مولده ـ أسدأباذ ـ وبها مدينة همذان التي تعد الحاضرة لهذا الإقليم ، و يُحْتَمَلُ أن تكون نسبته لهمذان المدينة ـ لا الإقليم ـ ذلك أنه ارتحل إليها ، و تلقى العلم فيها ؛ فينسب إلى مدينة مولده من وجه و إلى المدينة التي تلقى العلم بها من وجه آخر .

و مولده كان بين سنتي عشرين و خمس و عشرين بعد الثلاثمائة من الهجرة .[1]

نشأته و تلقيه العلم :

تلقى العلم في صغره ـ في بلده أسدأباذ ـ على يد علماء معروفين منهم : الزبير بن عبدالواحد الحافظ (ت 347 هـ) ، و أبو الحسن بن سلمة القطان المتوفى (ت 345هـ) ، ثم انتقل إلى همذان و أخذ الحديث عن بعض محدثيها كأبي محمد عبدالرحمن بن حمدان الجلاب (ت 342 هـ) ، و أبي بكر محمد بن زكريا (ت 344) ، ثم انتقل إلى أصفهان فقرأ على أبي محمد عبدالله بن جعفر (ت 346 هـ) ، و أحمد بن إبراهيم بن يوسف التميمي (ت 352هـ) ، و رحل بعدها إلى البصرة فأخذ شيئا من الأصول ـ الدين ـ عن أبي اسحاق بن عياش فقرأ عليه مدة ثم ارتحل إلى بغداد حيث لازم أبا عبدالله البصري و أقام عنده و أخذ عنه الكلام و تبحر فيه.[2]

سلك في الفروع مذهب الشافعية [3] ، وفي الأصول ـ أصول الدين

---

(1) انظر : مقدمة ـ الدكتور عبدالكريم عثمان ـ محقق كتاب شرح الأصول الخمسة (13 ـ 14) و كتابه قاض القضاة عبدالجبار بن أحمد الهمذاني (11 ـ 13 ، 22 ـ 23) ، و تاريخ بغداد (11 / 113) ، و سير أعلام النبلاء (17 / 244) .

(2) انظر : قاضي القضاة عبدالجبار (23 ـ 25) ، و تاريخ بغداد (11 / 113 ـ 114) ، و سير أعلام النبلاء (17 / 244) ، و شذرات الذهب (5 / 78) .

(3) انظر : طبقات الشافعية لابن شهبة (1 / 184) ، و طبقات الفقهاء الشافعية لا

ـ كان في ابتداء حاله يذهب مذهب الأشاعرة ثم تحول بعد ذلك إلى الاعتزال ، فكان فيه رأساً و مقدما .[1]
و سلك في الاعتزال مسلك البصريين ، فقد أخذ الاعتزال عن أبي عبدالله الحسن بن علي بن إبراهيم البصري رأس البصريين من المعتزلة في وقته و المتوفى ببغداد سنة 369 هـ .[2]
له من التصانيف الشيء الكثير حتى أخبر بعضهم أنه صنف ما يقارب الأربعمائة ألف ورقة .[3]
و غالب من ترجم له شهد بكثرة تصانيفه و كتاباته .[4]
و على كتبه التعويل عند أتباع المذهب ـ المعتزلة ـ فهو جامع أصولهم .[5]
وفاته :
اتفق كل من ترجم له بأنه كان معمراً ـ تجاوز التسعين من عمره ـ و قد كانت وفاته على الراجح ـ و هو قول جمهور من ترجم له ـ في سنة خمس عشرة و أربعمائة بعد الهجرة ، و قد ذكر ذلك الخطيب البغدادي ـ و هو ممن عاصره ـ فقال : " مات عبدالجبار بن أحمد قبل دخولي الري في رحلتي إلى خرسان و ذلك في سنة خمس عشرة و أربعمائة ، و أحسب أن وفاته كانت في أول السنة "[6]
<u>دراسة الكتاب :</u>
<u>أولاً : موضوع الكتاب :</u>
سمى القاضي كتابه بمتشابه القرآن ، و حق الكتاب ـ وفق التسمية ـ أن يفرد للآيات المتشابهة و تُخَصُّ هذه الآيات بالبيان و

ابن الصلاح (1 / 523) ، و طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (5 / 97) ، و سير أعلام النبلاء (17 / 244) ، و طبقات المفسرين للسيوطي (1 / 59) .
(1) انظر : المنية و الأمل (93) ، و قاضي القضاة (24) ، و انظر ما سبق ذكره من المراجع في ترجمته ففيها إشارة إلى مكانته بين أرباب الاعتزال .
(2) انظر المنية و الأمل (95) ، و قاضي القضاة (24 ـ 25) .
(3) انظر كلام الحاكم الجشمي في المنية و الأمل (95) .
(4) انظر : سير أعلام النبلاء (17 / 244) ، و طبقات الشافعية لابن شهبة (1 / 184) ، و طبقات الشافعية الكبرى (5 /97) ، و انظر ـ في ذكر مصنفاته ـ قاضي القضاة (58 ـ 72) .
(5) انظر : المنية و الأمل (94) .
(6) تاريخ بغداد (11 / 114 ـ 115) ، و انظر : سير أعلام النبلاء (17 / 244) ، و طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (5 / 97) ، و شذرات الذهب (5 / 78) .

التوضيح ، إلا أنّ القاضي لم يراعِ ذلك في كتابه ؛ بل جعل كتابه خاصاً بالمتشابه و المحكم من كلام الله على حدٍ سواء ، فعمد إلى المتشابه ـ وفق ما يراه متشابهاً ـ بالبيان و التفسير لئلا يتمسك بظاهره مخالفوه في الدلالة على مذاهبهم ، و خص المحكم من النصوص ـ و يعني به ما كان ظاهره موافقا لما قرره من اعتقاد ـ با لاستدلال فحمل النصوص المتشابهة في دلالتها على النصوص المحكمة ، ثم قصر كتابه على النصوص القرآنية المتعلقة بالاعتقاد فقط ، بل و خص من الاعتقاد ما يتعلق بالإيمان بالله و الأسماء و الأحكام دون غيرها من أبواب الاعتقاد [1] ؛ فلذلك فالكتاب أشبه بكتب الكلام منه بكتب التفسير و البيان .

ثانياً : منهجه في الكتاب :

لعلي أوجز المنهج الذي سار عليه القاضي في تأليف هذا الكتاب فيما يلي :

أولاً : ترتيب الكتاب :

يمكننا أن نجمل عمل القاضي في ترتيبه للكتاب في الأمور التالية :

الأمر الأول : سار في كتابه و بيان الآيات و مناقشتها وفق ترتيب المصحف ، فهو يسوق السورة و من ثم الآيات مبتدءاً للكتاب بسورة الفاتحة و مختتماً له بسورة الناس ، و ينبغي أن يلحظ أن القاضي لم يلتزم هذا الصنيع في كل الآيات بل هو يستطرد في كثير من مواطن كتابه فيذكر من الآيات ما تتوافق في الموضوع و إن تباعدت في الموطن و المكان ضمن كتاب الله ، و لكن يبقى أن يُشَار إلى أنه سار في جملة كتابه وفق ما ذكرته من الترتيب .

الأمر الثاني : جعل الكتاب على ثلاثة أقسام : القسم الأول : مقدمة الكتاب ، و هي بمثابة التمهيد لكتابه ، و فيها بين المعول عليه في معرفة دلالة كلام الله و معنى المحكم و المتشابه و الضابط الذي به يفرق بين المحكم و المتشابه .

القسم الثاني : و جعله خاصاً بموضوع كتابه ـ بيان المحكم و المتشابه من نصوص الكتاب ـ و قسّم نصوص الكتاب إلى نوعين :
النوع الأول : الدلالات ؛ و يعني بها الآيات التي يستدل بظاهرها

---

(1) فعلى سبيل المثال لا نراه يتكلم عن الآيات التي تتعلق بالملائكة و يكون فيها نوع من التشابه ، و قس على ذلك .

في إثبات ما يقرره من اعتقاد و يسميها الآيات المحكمات .
و النوع الثاني المسائل : و يعني بها الآيات التي يستدل بظاهرها مخالفوه في إثبات معتقداتهم و يسميها الآيات المتشابهات .
و ينبغي أن يلحظ هنا أن القاضي يغلب عليه طابع الاسترسال في الكلام مما يجعله يخل في مواطن كثيرة بهذا التقسيم فتراه يبدأ الحديث بذكر الدلالة ـ الآية المحكمة ـ ثم يعرج في معرض كلامه على ذكر المسائل ـ الآيات المتشابهات ـ و تراه يذكر المسألة ـ الآية المتشابهة ـ ثم يعمد إلى إيراد الدلائل ـ الآيات المحكمات ـ و هذا كثير في كتابه .
القسم الثالث : خاتمة الكتاب : و جعلها خاصة بذكر المسائل التي يرتضيها في باب القضاء و القدر ـ و خص منه أفعال العباد و الهداية و الإضلال ـ و تكلم فيها عن اللطف و أنواعه و أقسامه ، و ما يتعلق بالتوفيق و العصمة ، و حكم التكليف و ما يجري على المكلفين من الأسماء و الأوصاف.

ثانياً : مصادر القاضي في كتابه :

يمكن أن أجمل مصادر القاضي في كتابه في المصادر التالية :

المصدر الأول : شيوخه :

و أعني بشيوخه : أي من أخذ عنهم القاضي من أرباب الاعتزال ، وخصصت أرباب الاعتزال بالذكر لأني بالتتبع لم أره ينقل ما يرتضيه من تقريرات ـ أعني التقريرات الكلامية ـ إلا عنهم و أراه يصرح في مواطن بأسماء من ينقل عنهم و في مواطن أخرى لا يصرح ، و يمكن أن أوجز ذكر من نقل عنهم القاضي فيما يلي :

الطائفة الأولى : من صرح القاضي بأسمائهم :

لم يصرح القاضي في النقل و الأخذ إلا عن ثلاثة من شيوخه :
الأول : أبو علي الجبائي :
و الجبائي شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف أبو علي محمد بن عبدالوهاب البصري مات بالبصرة سنة ثلاث وثلاث مئة وعاش ثمانيا وستين سنة .[1]
و أبو علي الجبائي يُعَدُّ أكثر من نقل عنه القاضي عبدالجبار في كتابه .[2]

---

(1) سير أعلام النبلاء (14 / 183) .
(2) و لقد أحصيت للقاضي قرابة الثلاثين موطناً ينقل فيها تقريرات شيخه ، انظر ـ

و الثاني : أبو هاشم الجبائي :
شيخ المعتزلة في عصره و ابن شيخهم ؛ عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان ، المتكلم شيخ المعتزلة ومصنف الكتب على مذاهبهم سكن بغداد إلى حين وفاته ، و كانت وفاته في سنة إحدى وعشرين وثلا ثمائة .[1]

و لم ينقل القاضي عن أبي هاشم في كتابه إلا في أربعة مواطن .[2]

و الثالث : أبو مسلم :
محمد بن بحر الأصفهاني المتوفى سنة ثلاثمائة و سبعون من الهجرة ، و هو من كبار الكتاب له اشتغال بعلم التفسير و ألف ـ على طريقة المعتزلة ـ تفسيراً للقرآن يقع في أربعة عشر مجلدا .
و قد اقتصر القاضي في النقل عنه على أربعة نقول .[3]

الطائفة الثانية : الذين لم يصرح القاضي بأسمائهم :

يكتفي القاضي في الإشارة إلى شيوخه الذين لا يريد أن يعينهم بأسمائهم ـ حال نقله عنهم ـ بقوله (شيوخنا) دون أن يذكر أسمائهم ، و لقد أحصيت ما يربو على العشرين موطناً يعزو فيها القاضي إلى شيوخه دون تعيين .[4]

المصدر الثاني : كتب المتقدمين :

يلحظ على القاضي عبدالجبار ندرة ذكره للكتب التي ينقل عنها ـ و هذا الصنيع غالب عليه في عامة كتبه ـ ففي كتابه الذي بين أيدينا نراه لم يذكر من الكتب التي نقل عنها إلا كتاباً واحداً فقط و أضرب عن ذكر البقية ـ بينما هو ينقل عن كثير من الأشخاص الذين يعينهم تارة ، و لا يعينهم تارات ، مع استحالة لقائه بهم ، كشيخيه أبي علي و أبي هاشم الجبائيين ـ فلذلك سأورد ما صرح

على سبيل المثال ـ ما يلي : (1 / 55 ، 74 ، 100 ، 124 ، 129 ، 170 ، 172 ، 173 ، 190 ، 213 ، 230 ، 286 ...) (2 / 422 ، 438 ، 503 ، 511 ، 525 ، 540 ، 544 ، 567 ، 572 ، 655 ....) .

(1) تاريخ بغداد (11 / 55) .

(2) (1 / 83 ، 170) (2 / 544 ، 736) .

(3) انظر : (1 / 102 ـ 103) ، (2 / 568) .

(4) انظر ـ على سبيل المثال ـ ما يلي : (1 / 70 ، 85 ، 88 ، 105 ، 12 ، 276 ، 293 ، 295 ، 296 ، 339 ...) (2 / 403 ، 431 ، 432 ، 447 ، 478 ، 479 ....) .

بذكره من الكتب و أجتهد في تعيين ما لم يصرح بذكره .

الكتاب الأول : تفسير أبي مسلم الأصفهاني (و لم أقف على ذكر لغيره) :

لقد أشار القاضي إلى كتاب أبي مسلم الأصفهاني في موطن واحد ـ من المواطن التي نقل فيها عنه ـ و لم يصرح باسم هذا الكتاب ، فقد قال : قال أبو مسلم في كتابه . ثم ذكر تفسير آية من الآيات التي أوردها .[1]

و حيث أن كل ما نقله ـ في كتابه متشابه القرآن ـ عن أبي مسلم إنما كان في التفسير فهذا يظهر أنه نقل عن أبي مسلم من خلال تفسيره المسمى " جامع التأويل " فلا يعرف لأبي مسلم تفسيراً غيره .

الكتاب الثاني : كتاب التفسير لأبي علي الجبائي :

و كثرة نقل القاضي عن أبي علي الجبائي تظهر ـ بجلاء ـ أنه كان ينقل عنه من خلال كتبه ، و بخاصة أن القاضي قد صرح في غير موطن أنه ينقل عن شيوخه و يفتخر بذلك ، و ممن خص منهم بـ الذكر أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم ؛ وقد أبان عن ذلك في كتابه المغني .[2]

و لقد أيّد القاضي قوله ـ أي الافتخار في نقله عن أبي علي الجبائي ـ بالأخذ من كتبه كالتفسير ، فنجده يصرح بالنقل عن مقدمة التفسير لأبي علي الجبائي كما في إعجاز القرآن .[3]

و هذا الصنيع يوقفنا على أن القاضي يعتمد على كتب شيوخه حـال الكتابة و التصنيف ؛ لذلك يبْعُد أن يكتب في متشابه القرآن ـ و فيه بيان و تفسير ـ و يكثر من النقل عن شيخه الجبائي دون أن يكون شيء من هذا النقل قد أخذ من كتاب التفسير لشيخه ، فـ التقارب في موضوع الكتابيين ، و كثرة النقل ، و التصريح في موطن آخر ـ كتاب إعجاز القرآن ـ بالنقل عن كتاب شيخه ؛ تشير

---

(1) (1 / 102) .

(2) المغني (20 ـ القسم الثاني الإمامة / 257) .

(3) المغني (16 / 158 ، 397) ، و إن كان في أغلب المواطن التي ينقل فيها عنه لا يصرح باسم الكتاب ، انظر على سبيل المثال : المغني (16 / 9 ، 379) ، و انظر المواطن التي مثلت بها لنقله ـ في كتاب متشابه القرآن ـ عن شيخه أبي علي الجبائي فهي مفصحة عن المراد بإذنه تعالى .

إشارة قوية ـ يصعب دفعها ـ إلى أن كتاب التفسير لأبي علي الجبائي كان مصدرا رئيسا من المصادر التي اعتمد عليها القاضي في تأليف كتابه و الله أعلم .
و يبقى ـ أخيرا ـ أن أشير إلى أنّ احتمال النقل عن غير هذه الكتب وارد ، و إن لم يصرح القاضي بذلك ، سواءً كان النقل عن كتب شيوخه أو كتب مخالفيه ، و مما يرجح ذلك عندي أمور :
أولا : كثرة نقله عن شيوخه دون أن يعينهم بأسمائهم ، و هو بصنيعه هذا يجعل للمطلع على كتبه مجالا للاجتهاد في تعيين مصادره .
و بما أنه قد صرح بذكر بعض من ينقل عنهم ـ من شيوخه ـ في هذا الكتاب و غيره ، بل و افتخر و تباهى بالنقل عمن صرح بأسمائهم ، فهنا يحق أن يورد سؤال ؛ فيقال : ما الذي حمل القاضي على عدم التصريح بأسماء البقية من شيوخه و النقل عنهم كثير ؟
فأرى أنه كان هناك ما يمنع من ذكر أسمائهم ، ولا أظن الاستنكاف من الانتماء إلى المذهب و أربابه هو المانع ـ فافتخاره بشيوخه يدفع هذا الاحتمال ـ فيبقى أن يقال : إن كثرة نقله من الكتب التي توفرت بين يديه [1] قد تجعل المقابل يحكم عليه بالتقليد و ترك الاجتهاد ، و لعلو مكانة الرجل و منزلته بين أتباعه أنف من أن يكون ناقلا لكلام غيره و مقلداً له ـ و هو ممن ينابذ التقليد العداء و يدعي التعويل على النظر ـ فلذلك كان ينقل القول و لا يعيّن قائله و من باب أولى أن لا يذكر من أين نقله .
الأمر الثاني : تعييره و انتقاصه من قبل بعض معاصريه لكونه في كتبه ناقلا ـ و في كلامه إشارة إلى ذلك [2] ـ قد يحمله في كثير من المواطن على عدم التصريح بالنقل و بخاصة من كتب معاصريه .

---

(1) و هي كثيرة جداً ، و بخاصة أنه كان مقربا من الصاحب ابن عباد و الذي كان فهرس مكتبته يقع في قرابة العشرة مجلدات ، و مما يذكر في ذلك انّ كتب الصاحب ابن عباد تحمل على أربعمائة بعير . انظر : وفيات الأعيان (1 / 231) ، و شذرات الذهب (4 / 451) .
(2) انظر رده على من انتقده بسبب النقل في المغني (20 ـ القسم الثاني الإمامة / 257) .

الأمر الثالث : ذكره لاستدلالات المخالفين ـ و هي كثيرة جدا ـ يجعلنا نجزم بأنّ هذا النقل كان عن كتبهم ؛ لأنه يبعد أن يقف على هذه النقول لديهم ـ و هو لم يأخذ عنهم أو يتتلمذ على أيديهم ـ إ لا عن طريق ما ألفوه و صنفوه ، وبخاصة أنه ينقل النقول المتعاقبة و المطولة في كتابه عن المخالفين ، فالانتظام في النقل و الكثرة تُشِيرُ إلى أنه كان يأخذ تقريرات مخالفيه من مصنفاتهم و الله أعلم .

المصدر الثالث : الاجتهادات و الآراء الشخصية :

إن القاضي عبدالجبار شأنه كشأن غيره من أرباب التعطيل في تفسير كلام الله ؛ حيث عمدوا إلى كلام الله و حملوه ـ في دلالاته ـ على أصولهم الإعتقادية ، و قد بذلوا الوسع في لي نصوص الكتاب لتتوافق مع ما قرروه من اعتقاد ، و يصلون في سبيل ذلك إلى حد التعسف و التقول على الله بغير علم .[1]

و لقد أشار شيخ الإسلام - رحمه الله - إلى شيء من ذلك ؛ فقال : الذين أخطأوا في الدليل والمدلول ، مثل طوائف من أهل البدع ، اعتقدوا مذهباً يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط ، الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الأمة وأئمتها ، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم ، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ، ولا دلالة فيها ، و تارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه ، و من هؤلاء فرق الخوارج و الروافض و الجهمية و المعتزلة و القدرية و المرجئة و غيرهم ، و هذا كالمعتزلة مثلا ً فإنهم من أعظم الناس كلاماً وجدالا ً ، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم ، مثل تفسير عبدالرحمن بن كيسان الأصم شيخ إبراهيم بن إسماعيل بن علية ، الذي كان يناظر الشافعي ، ومثل كتاب أبى على الجبائي ، والتفسير الكبير للقاضي عبدالجبار بن أحمد الهمدانى .[2]

ثم قال - رحمه الله - : والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ، ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه ، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ولا من أئمة المسلمين ، لا في رأيهم ، ولا في

---

(1) و سيأتي قريباً ذكر شيئ من صنيعه يبين تعسفه في تحريف نصوص الكتاب .

(2) مقدمة التفسير ضمن مجموع الفتاوى (13 / 356 ـ 357) .

تفسيرهم .[1]

منهجه في كتابه من حيث الاستدلال و البيان :[2]

يمكنني أن أوجز أصول و سمات الاستدلال و البيان لدى القاضي و التي وقفت عليها في كتابه في الآتي :

أولا : تقديم العقل على النقل :

القاضي عبدالجبار شأنه شأن غيره من أرباب البدع ، فالمعول عليه في التقرير و البيان هو الدليل العقلي ، أما النصوص الشرعية فهي تابعة لدلالة العقل ، بل لا يلتفت إليها إلا بعد التقريرات العقلية ؛ إذ قبول هذه النصوص متوقف على تسليم العقول بكونها نصوصاً شرعية مقبولة ، و لا يحصل لها ذلك إلا بعد أن يعرف قائلها من خلال الأدلة العقلية .

قال القاضي : يجب أن يُرجع في دلالة القرآن إلى أن يعرف تعالى بدليل العقل ، و أنه حكيم لا يختار فعل القبيح ؛ ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه .[3]

و لقد أكد القاضي تقرير هذه القاعدة ـ تقديم العقل على النقل ـ بمزيد بيان ، حيث جعل الفيصل في التفريق بين المحكم و المتشابه هو الدليل العقلي ، لا النص ذاته.[4]

و جعل الدليل العقلي هو المرجح بين دلالات الآيات التي تحتمل أكثر من معنى .[5]

بل و قرر أنّ الهداية و الرشاد قائمة في أصولها على الأدلة العقلية لا النقلية ، و أكدّ ذلك بقوله ـ في بيان الفائدة المرجوة من النصوص المحكمة ـ : " للمحكم في باب الاحتجاج على المخالف مزية ليست للمتشابه ؛ لأنه يمكن أن تبين له أنه مخالف للقرآن ، و أن ظاهر المحكم يدل على خلاف ما ذهب إليه ، و أنه قد تمسك بالمتشابه من القرآن و عدل عن محكمه ، كما تمسك بالشبه في باب العقليات و عدل عن الأدلة الصحيحة ، و في ذلك لطف و بعث

---

(1) مقدمة التفسير ضمن مجموع الفتاوى (13 / 358) .

(2) تقدم ذكر شيء من سمات أرباب الابتداع في الاستدلال ، و القاضي عبدالجبار مشارك لهم في ما ذكرته من أصول و سمات الاستدلال .

(3) متشابه القرآن (1 / 2 ـ 3) بتصرف ، و انظر (1 / ، 8 ـ 9 ، 22 ، 37 ـ 38) .

(4) انظر متشابه القرآن (1 / 6 ـ 7) .

(5) انظر متشابه القرآن (1 / 351) .

على النظر ؛ لأن المخالف إن أورد ذلك عليه ـ و هو من أهل الدين ـ مس في قلبه و أثر فيه ، فحمله ذلك على النظر و التفكر " [1]

فغاية النفع من الآيات المحكمة عند القاضي أنها للمخاصمة و إقامة الحجة على المخالف ، و دافعة له للاستهداء بالأدلة العقلية الصحيحة المؤدية إلى الهداية !

فإذا كان هذا موقف القاضي من النصوص المحكمة المتواترة فما البال بغيرها من النصوص الشرعية و التي لا تصل إلى حد التواتر ؟!

ثانياً : قلة تعويله على نصوص السنة :

مما يلحظ و يؤخذ عليه في كتابه أنه قليل الاعتماد على السنة في بيان كلام الله ـ بل هو نادر التعويل على كلام المصطفى ¢ ـ و استعراض كتابه يظهر ذلك بجلاء ؛ فهو لم يذكر في كتابه من أقواله عليه الصلاة و السلام إلا خمسة آحاديث . [2]

و يظهر ـ لمن تتبع كلامه في كتابه ـ جهله بالمعاني التي ورد تفسيرها و بيانها في سنة الرسول ¢ ، من ذلك تحريفه لقوله تعالى : {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الأحزاب:37] حيث قال : التعلق به في أن العقد من فعله تعالى بعيد . [3]

و تحريفه لدلالة الآية راجع إلى جهله بسنة الرسول ¢ ، و لو وقف على حقيقة تزويج الرسول ¢ من خلال السنة لما قال هذا القول ، فعن أنس _ قال : ((لما انقضت عدة زينب ، قال رسول الله ¢ لزيد : فاذكرها عليّ . قال : فانطلق زيد حتى أتاها وهي تخمر عجينها . قال : فلما رأيتها عظمت في صدري حتى ما أستطيع أن أنظر إليها ؛ أن رسول الله ¢ ذكرها ، فوليتها ظهري ، ونكصت على عقبي ، فقلت : يا زينب أرسل رسول الله ¢ يذكرك . قالت : ما أنا بصانعة شيئا حتى أوامر ربي . فقامت إلى مسجدها . ونزل القرآن ، وجاء رسول الله ¢ فدخل عليها بغير إذن .)) [4]

وكانت زينب ـ كما في الصحيح ـ تفخر على أزواج النبي ¢ فتقول : ((زوجكن أهاليكن وزوجني الله تعالى من

---

(1) متشابه القرآن (1 / 9) .

(2) انظر : (1 / 125 ، 223 ، 341 ـ هنا أورد حديثين ـ) (2 / 556) .

(3) متشابه القرآن (2 / 565) .

(4) صحيح مسلم (2 / 1048 ـ 1049) حديث رقم (1428) .

فوق سبع سموات))[1]
أفبعد هذا البيان من سنة الرسول ¢ و كلام صاحبة الشأن ـ زينب رضي الله عنها ـ يقول قائل : إن الله لم يزوج الرسول على الحقيقة ؟!
و مما يوقفُ به على عدم إلمامه بالسنة و كونها مفسرة لكلام الله تعالى ، إنكاره الحجاب ؛ حيث قال : أما تعلقهم بقوله تعالى : {ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي} [سورة الشورى:51] في أنه تعالى يجوز عليه الحجاب و الستر ، و يجوز ارتفاعه عنه ، و أن ذلك يوجب كونه جسماً فبعيد ، و ذلك أن ظاهره إنما يقتضي أنه لا يكلم إلا من وراء حجاب ، و إلا بوحي و إرسال ، و الحجاب يحتمل أن يكون داخلا على كلامه ، و على ذاته ، و على المتكلم ، فمن أين أن المراد ما ذكرناه ؟[2]
يقال في جوابه : إن ذهابه إلى تحريف و إنكار الحجاب إنما يدل على أنه أتي من قبل جهله بسنة الرسول ¢ ، فقد ورد في كلامه ¢ ما يزيل اللبس و يظهر المراد بالحجاب ، فلم يترك الرسول ¢ في بيان حقيقة الحجاب لقائل مقالا ، فقد ورد عنه ¢ إثبات الحجاب على الحقيقة حيث قال ¢ : ((إن الله عز وجل لا ينام ، ولا ينبغي له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور ، وفي رواية النار ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه .))[3]
<u>ثالثاً : تأصيله لأصول يحاكم إليها النصوص الشرعية في دلالاتها :</u>
تقدم قريباً ذكر قول شيخ الإسلام ابن تيمية أن المعتزلة أصلوا أصولا و حملوا القرآن ـ في دلالته و معانيه ـ على هذه الأصول ، و القاضي سلك في كتابه مسلك أرباب المذهب ، فتجده يحاكم النصوص ـ في معانيها و أدلتها ـ إلى الأصول العقلية التي قررها و آمن بها ، و يرجح بين المعاني ـ حال احتمال الآية لأكثر من معنى لغوي ـ وفق هذه الأصول ، فعلى سبيل المثال فهو يراعي التجسيم و حلول الحوادث في بيان معاني الآيات التي وردت في وصف

---

(1) تقدم تخريجه .
(2) متشابه القرآن (2 / 606 ـ 607) .
(3) صحيح مسلم (1 / 162) حديث رقم (179) . مختصرا .

الباري سبحانه و تعالى ، و من ذلك تحريفه الاستواء بالاستيلاء ، و نفيه لمعاني الاستواء الأخرى بحجة كونها مستلزمة للقول بـ التجسيم حيث قال : " قد بينا أن المراد هو الاستيلاء و الاقتدار ، و بيّنا شواهد ذلك في اللغة و الشعر ، و بيّنا أن القول إذا احتمل هذا و الاستواء الذي بمعنى الانتصاب ؛ وجب حمله عليه ، لأن العقل قد اقتضاه من حيث دل على أنه تعالى قديم ، و لو كان جسماً يجوز عليه الأماكن لكان محدثاً ، تعالى الله عن ذلك ؛ لأن الأجسام لا بد من أن يلزمها دلالة الحدث ، و هي أيضاً لا تنفك من الحوادث و لا تخلو منها " [1]

و الشواهد كثيرة على أنّ القاضي يراعي أصول المذهب حال التفسير، و التعسف في بيان معاني كلام الله لتتوافق مع أصوله لازم له في كثير من المواطن . [2]

رابعا: اعتماده في تحريف دلالة ـ بعض ـ النصوص على القياس الفاسد :

اعتمد القاضي في تحريفه لدلالة النصوص القرآنية على القياس الفاسد ؛ فمن ذلك إنكاره لصفة الاستهزاء بالكافرين ، و الكيد عن الله ؛ فقد نفي صفة الاستهزاء بقوله : " المخالف لا يجوّز على الله الاستهزاء في الحقيقة ؛ لأنه لا يكون إلا قبيحاً و ذماً ، و لا يصح إلا على من تضيق به الأفعال ، فإذا احتال و فعل الضرر بغيره من حيث لا يشعر و على وجه مخصوص ، وصِفَ بذلك ، و يستحيل ذلك على الله عز و جل " [3]

فيظهر من كلامه اعتماده على قياس استهزاء الخالق باستهزاء المخلوق ، و توهمه أنهما يجتمعان في الحقيقة و اللازم ؛ فما كان لازماً في حق المخلوق ـ حال الوصف ـ من العيب و النقص فهو لازم في حق الخالق ، فلذلك نفى الصفة عن الله سبحانه و تعالى .

---

(1) متشابه القرآن (1 / 351) .

(2) انظر على سبيل المثال ما يلي : إنكاره الختم على قلوب العباد (1 / 52 ـ 53) ، و انظر تعسفه في رد ظواهر النصوص إذا خالفت الأصول الاعتقادية التي يقررها أرباب المذهب : (1 / 146 ، 172 ، 211 ، 226 ، 229 ـ 230 ، 240 ـ 241 ، 246 ، 256 ، 257 ـ 258 ، 266 ، 317 ـ 318 ، 332) (2 / 441 ، 506 ـ 507 ، 539 ، 546 ـ 547 ، 555 ـ 556 ، 640 ، 661 ـ 662) .

(3) متشابه القرآن (1 / 56) .

و سلك المسلك ذاته في رده لوصف الله بالكيد فقد قال : الكيد يستحيل على الله تعالى ؛ لأنه توصل إلى الأمور بضروب من الحيل ، و ذلك إنما يصح على من يمتنع عليه مراده في بعض الأحوال ، و يتعالى الله عن ذلك ، و لهذا قد يوصف أحدنا بالكيد إذا هو توصل إلى أمر ، و لو فعله السلطان و هو مقتدر عليه و على غيره لم يوصف بذلك .[1]

فهنا فسّرَ صفة الخالق بما تُفسّرُ به صفة المخلوق ، فجعل صفة الخالق من جنس صفة المخلوق في الحقيقة ، و بما أن اللازم لصفة المخلوق لا يليق بالخالق فلذلك نفى وصف الخالق بالكيد !

ولا يخفى أنّ هذا عين الباطل ، فالمقايسة منتفية بين الخالق و المخلوق ؛ فللخالق ما يليق بجلاله و عظمته من خصائص الوصف ما يمنع المشاركة بينه و بين خلقه في الصفة ولازمها .[2]

<u>خامساً : جعله ظواهر النصوص الشرعية دالة على النقص و العيب في حق الخالق سبحانه و تعالى :</u>

مما يعتمد عليه القاضي في تحريفه للنصوص الشرعية عن معانيها ـ المرادة ـ وصمه لظواهرها بالنقص ؛ مما يجرئه على تحريفها و ردها ، و يهوّنُ على المقابل قبول هذا التحريف ، و لقد سبقت الإشارة إلى أنّ هذا الصنيع سنة سيئة متبعة لأرباب التحريف [3] ، و القاضي عبدالجبار في تحريفه لكلام الله سلك مسلك أسلافه ؛ فنراه يرمي ظواهر النصوص الشرعية بالنقيصة ، و من ذلك قوله ـ في قول الله تعالى : {ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې} [سورة

---

(1) متشابه القرآن (1 / 396) . مختصرا . و من العجب هنا أنه جعل الكيد لا يكون إلا من قبل العاجز عن الفعل و غير المتمكن منه !!

ثم زعم أنه يريد أن ينزه الخالق عن هذا المعنى ؛ فهو وقع في طوام أولها تشبيهه للخالق بالمخلوق ـ حيث جعل كيد الخالق ككيد المخلوق في الحقيقة و اللازم ـ و اعتماده على التشبيه كان في موطنين ، عند تقريره لمعنى الصفة ـ حيث فسرها بصفة المخلوق ـ و عند نفيه لها عندما حكم بامتناع الكيد من الله كامتناعه من المخلوق تام القدرة على الفعل ـ و قاسه على السلطان ـ ثانيها : أنه زعم أن المتمكن و التام القدرة على الفعل لا يفعل الكيد . و لا يُعْلَم من أين أتى بهذا التقرير ، هل هو تقرير شرعي ـ و الشرع راد و مبطل له بوصف الخالق بالكيد و الخالق تام القدرة ـ أم من التقرير العقلي ، و نحن نخالفه ـ عقلا ـ في ذلك فقد يكيد الإنسان في الخير و الشر لغيره و هو قادر عليهم تام القدرة ؛ لحكمة ترجع إلى الفاعل في فعل الكيد .

(2) و سيأتي بيان القياس الذي يصح أن يوصف الخالق به ، و هو قياس الأولى .

(3) انظر : التمهيد .

البقرة:210] ـ : " ظاهر الكلام لا يصح أن يقول به قوم ؛ لأنه يوجب أنه تعالى يأتيهم في ظلل من الغمام ، بمعنى أنه مكان له و ظرف ، و هذا يوجب أنه أصغر من الظلل ، و الظلل أعظم ، و يوجب أن تكون الملائكة معه في الظلل ؛ لمكان العطف ، و ذلك يوجب اجتماعه و الملائكة في الظلل " [1]

بل و حكم أن هناك آيات في كتاب الله تفيد التشبيه ! [2]

و إنّ مما يظهر جرأته في هذا الجانب أن يُعْلَمَ أنه جعل التشابه ـ من حيث الدلالة ـ غالباً على كلام الله ، فقد ذكر في كتابه الدلالات و يعني بها الآيات المحكمة ، و المسائل و يعني بها الآيات المتشابهة فأوصلها إلى ما يقارب السبعمائة آية [3] ، ثم حكم على ما يقارب الثلثين منها بالتشابه ؛ و المتشابه عنده ما كان ظاهره دالا على ما لا يليق بالباري سبحانه و تعالى ؛ فمن هنا يتضح لنا أن الرجل ـ أدرك ذلك أم لم يدرك ـ قد جعل الأصل في نصوص الكتاب أنها دالة ـ بظاهرها ـ على ما لا يليق بالباري سبحانه و تعالى ، فكيف يكون كتاب الله هدى و بياناً و رحمة للعالمين إن كان غالب نصوصه دالٌ على الباطل من الوصف و الفاسد من الاعتقاد ؟!.

سادساً : التناقض في التقرير و عدم الثبات على القول :

مما يلحظ على القاضي تناقضه أثناء الاستدلال و عدم ثباته على قول واحد ، فنراه يذكر القول ـ في بيان الكلمة من كلام الله ـ ثم يعدل عن هذا البيان حال احتجاج المخالف عليه بتقريره ؛ فمن ذلك ـ و هو مشهور عند القائلين بخلق القرآن ـ القطع بخلق القرآن استدلالا بقوله تعالى :{ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ} [سورة الزخرف:3] ، حيث فسر الجعل بأنه الخلق و الفعل . [4]

ثم نجده يتنصل من هذا المعنى حال استدلال المخالف به ؛ و من

---

(1) متشابه القرآن (1 / 120) ، و انظر نظير هذا الصنيع ما قاله في المواطن التالية (1 / 159 ، 206).

(2) انظر : متشابه القرآن (1 / 121) .

(3) عدد المسائل المذكورة ـ بالاستقراء ـ تقارب الأربعمائة و ثمان و ثمانون مسألة ، و عدد الدلالات تقارب المأتين و خمس و سبعون دلالة .

(4) انظر المغني (7 / 94) ، و انظر تفسيره للجعل بالخلق ـ حال عدم تعارضها مع ما يقرره من اعتقاد ـ في متشابه القرآن (1 / 234) ، و (2 / 509) ، و انظر نقض استدلال المخالفين على خلق القرآن بهذه الآية في الباب الثاني الفصل الأول المبحث الثاني .

ذلك استدلال المخالفين ـ للقاضي ـ على خلق الله لأفعال العباد بالآ
يات التي ورد فيها ذكر الجعل ، كقوله تعالى :{ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ
ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ } [سورة المائدة:13] .[1]
و كقوله تعالى : { ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ} [سورة التوبة:40] .[2]
و المواطن التي تنصل فيها من تفسيره الجعل بالخلق كثيرة في كتابه [3] ، و لعل فيما ذكرته مثالاً يوقف به على المراد .
هذا ما تيسر ذكره من الأصول و السمات التي سار عليها القاضي عبدالجبار في كتابه تقريرا و استدلالاً .

(1) متشابه القرآن (1 / 217 ـ 218) .
(2) متشابه القرآن (1 / 330) .
(3) انظر ما يلي : متشابه القرآن (1 /110 ، 259) (2 / 541 ، 543 ، 545 ـ 546) .

الكتاب الثاني : أساس التقديس

اسم المؤلف و نسبه و مولده :

محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي ، أبو المعالي ، و أبو عبدالله ، القرشي التيمي البكري الطبرستاني ، فخر الدين المعروف بابن خطيب الري .

ولد الفخر الرازي بمدينة الري سنة 544 هـ على الأرجح [1]

نشأته و تلقيه العلم :

اشتغل أول أمره على والده ضياء الدين الشهير بخطيب الري [2] ، و تلقى عليه الأصول ـ أصول الدين ـ و سلك في ذلك مسلك الأ شاعرة ، و أخذ عنه فقه الشافعي . [3]

و لم يذكر للفخر تلقٍ ـ ظاهر ـ على يد المشايخ ، فمن ترجم له اكتفى بذكر والده و إن أكثر فذكر شيخاً أو شيخين في ابتداء طلبه . [4]

و لعل قلة تلقي الرازي على يد العلماء ـ و هو مما يعاب عليه ـ يفسر لنا كثرة التعارض و التناقض في أقواله و تقريراته ، و لقد أفصح في معرض كلامه عن المصدر الأساس الذي استقى منه علمه و تقلد عنه قوله ، فقد قال ـ في وصيته ـ : اعلموا أني كنت

---

(1) انظر : وفيات الأعيان (4 / 252) ، و سير أعلام النبلاء (21 / 500 ـ 501) ، و طبقات الشافعية الكبرى (8 / 85) ، و معجم الأدباء / لياقوت الحموي (6 / 2585) ، و شذرات الذهب (7 / 40) ، و طبقات المفسرين للأدنروي (213) ، و الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير و الإقراء و النحو و اللغة (3 / 2305 ـ 2306) .

(2) طبقات الشافعية الكبرى (8 / 86) ، و معجم الأدباء (6 / 2585) ، و شذرات الذهب (7 / 40) ، و طبقات المفسرين للأدنروي (213) .

(3) قال ابن خلكان : ذكر فخر الدين في كتابه الذي سماه " تحصيل الحق " أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ، و والده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، و هو على إمام الحرمين أبي المعالي ، و هو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني ، و هو على الشيخ أبي الحسين الباهلي ، و هو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري . وفيات الأعيان (4 / 252) و في هذا الموطن ذكر ابن خلكان سلسلة شيوخه في الفقه الشافعي حتى وصل به إلى الإ مام الشافعي .

(4) كقولهم أنه أخذ ـ قرأ ـ الحكمة على الجيلي بمراغة و تفقه على أحمد بن زر السمناني . ذكر ذلك ابن خلكان في الوفيات (4 / 250) و السبكي في الطبقات (8 / 86) .

رجلا محبا للعلم ، فكنت أكتب من كل شيء شيئا لأقف (و لعلها لا أقف) على كميته و كيفيته ، سواء كان حقاً أو باطلا .[1]
و هذا يدل على أن الرجل كان يجمع لأجل الجمع و يأخذ من كل ما يقف عليه ، فمن هنا كثر في كلامه السقط ، و ظهر في تقريراته التناقض ، و قد نُقِلَ عن ولده ضياء الدين أنه سُئل : على من قرأ و الدك ؟ فقال : ليس له شيخ مشهور إلا أنه رحل إلى أذربيجان و كان بها رجل يقال له مجد الدين الجيلي فقرأ عليه ، ثم فتح الله عليه فتحاً كبيراً و أخذ من الكتب .[2]

<u>مكانته و منزلته العلمية :</u>

يُعَدُّ الفخر الرازي من منظري مذهب الأشاعرة ؛ بل هو محرر أصول متأخريهم ؛ فكتبه جامعة لكلام متأخري الأشاعرة و عليها التعويل عند من أتى بعدهم ـ و بالتتبع ـ لا يكاد يذكر استدلال من استدلالات معطلة الأشاعرة ـ أو متكلمة أهل الإثبات ـ إلا و هو في كتبه أو مأخوذ عنها ، و يشهد على منزلته عند أرباب مذهبه قول رأس من رؤوس الأشاعرة فيه ـ و هو السبكي ـ حيث قال : " و له شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد "[3]

وفاته :

توفي الرازي بهراة يوم الإثنين و كان عيد الفطر سنة ست و ستمائة .[4]

<u>أولا : موضوع الكتاب :</u>

الغرض من تأليف الكتاب هو وضع أصول تُبْنَى عليها الاعتقادات ، و منهجية يُتَعَاملُ بها مع النصوص الشرعية في باب الاعتقاد ، و قصر اهتمامه على توحيد المعرفة و الإثبات فقط ؛ فالكتاب سيق في بيان الأصول التي أقام عليها متأخروا أرباب التعطيل ـ من

---

(1) الطبقات الكبرى (8 / 91) .

(2) انظر معجم الأدباء (6 / 2591 ـ 2592) و ذكر أنّ لقب ابنه ضياء الله .

(3) الطبقات الكبرى (8 / 82) ، و انظر للوقوف على منزلته و أثره في المذهب الأ شعري : موقف شيخ الإسلام من الاشاعرة / للدكتور عبدالرحمن المحمود (2 / 654 ـ 678) .

(4) وفيات الأعيان (4 / 252) ، و البداية و النهاية (13 / 60 ـ 61) ، و سير أعلا م النبلاء (21 / 501) ، و الطبقات الكبرى (8 / 93) ، و شذرات الذهب (7 / 40) ، و طبقات المفسرين للأدنروي (214) .

متكلمة أهل الإثبات ـ مذهبهم في معرفة الله و الإيمان به ، و الرد على المخالفين لهذا المذهب .

ثانياً : ترتيب الكتاب :

جعل الرازي كتابه أربعة أبواب : [1]

الباب الأول : في الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية و الحيز :

و جعل هذا الباب أقساماً ثلاثة :

القسم الأول : و هو المقدمات وهي ممهدة للدلالات ـ الأدلة ـ التي سيوردها . القسم الثاني : و هو قسم الدلالات ـ الشبه ـ التي أقام عليها مذهبه في التعطيل ؛ وهي على نوعين : دلالات شرعية ـ أي شبه شرعية ـ يستدل بها على نفي الصفات ، و النوع الثاني : دلالا ت ـ شبه ـ عقلية أقام عليها مذهبه في تعطيل صفات الباري سبحانه و تعالى .

القسم الثالث : و جعله في الرد على الأدلة العقلية التي أعتمد عليها خصومة من أرباب الإثبات . [2]

الباب الثاني : خاصٌ بذكر و مناقشة النصوص و الآثار التي وردت في إثبات الصفات:

جعل المصنف هذا الباب ـ في الجملة ـ على قسمين دون ترتيب في العرض : القسم الأول يؤصِّلُ فيه تقديم العقل على النقل ، و القول بتعطيل النصوص الشرعية ـ التي تشهد بظاهرها على إثبات الصفات ـ إما تحريفاً للنصوص المتواترة ، أو رداً بكلية كصنيعه بأحاديث الآحاد.

و القسم الثاني : و فيه أورد جملة من النصوص التي تدل ـ بظاهرها ـ على إثبات الصفات للباري سبحانه و تعالى و شرع في تأويلها ـ تحريفا ـ و إبطال دلالاتها .

الباب الثالث : خاصٌ بذكر المحكم و المتشابه :

جعل هذا الباب ـ كاملا ـ في تقرير مذهبه في المحكم و المتشابه و كيفية التفريق بينهما ، و القواعد التي يستند عليها في الاستدلال

---

(1) ذكر هذا التقسيم في مقدمة كتابه (12) .

(2) و لم أعمد إلى ذكر الأقسام و التبويبات التي وضعها الرازي بنصها ، و إنما أكتفيت في إجمال صنيعه في هذا الباب و تركت تفصيل التقسيمات التي ذكرها لأن التسمية و التقسيم ليست ذات أهمية في بيان مجمل المضمون .

بالمحكم و المتشابه .
<u>الباب الرابع : وفيه خاتمة الكتاب :</u>
و يظهر لي أن الرازي قد أوجز في هذا الباب ما انتهى إليه في كتابه من نتائج ، فجعل هذا الباب ثلاثة أقسام ؛ تكلم في القسم الأ ول عن النصوص الشرعية التي تدل بظاهرها على إثبات الصفات ، و جعلها من قبيل المتشابه ثم علل وجودها في كتاب الله بعلل لا يُتَرَدّدُ في وصف بعضها بأنها مقالة لا يقول بها مسلم موحد دعك عن عالم بالله و رسوله ﷺ و بكلامهما .[1]
ثم أورد نصوصاً تدل على إثبات الصفات للباري سبحانه و تعالى ، و حكم على من يقول بظاهرها بالتجسيم و التشبيه ، و ختم كتابه بذكر الاختلاف في حكم تكفير المجسم و المشبه ـ وفق ما قرره في ذلك ـ و ذهب إلى أن الأظهر تكفيره .
فهو في هذا الباب لخص نتائج كتابه في ثلاثة أمور : الأمر الأول : ظاهر النصوص يدل على الباطل . و الأمر الثاني : القول بظاهر كتاب الله يوقع في التجسيم . و الأمر الثالث : الحكم بكفر من يقول بالتجسيم .
<u>ثالثاً : مصادر الرازي في كتابه :</u>
المصدر الأول : الأشخاص :[2]
و كمقدمة لبيان هذا المصدر ينبغي أن يُشَار إلى أن مادة كلام الرازي كانت في كثير منها من كلام المتقدمين من أرباب التعطيل ، و شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - شهد عليه بذلك ، فقال : الرازي مادته الكلامية من كلام أبي المعالي و الشهرستاني .. ، و له مادة قوية من كلام أبي الحسين البصري و سلك طريقته في أصول الفقه كثيراً ...، و في الفلسفة مادته من كلام ابن سينا و الشهرستاني .[3]

---

(1) كزعمه أنّ ظاهر النصوص الشرعية يفيد الباطل مما يتخيله العوام و يتوهمونه في صفة الخالق سبحانه و تعالى ليسهل دعوتهم به . أو زعمه أن ظاهر القرآن يفيد المعاني الحقه و الفاسده ليسهل دعوة أرباب المعاني الفاسدة إلى اتباعه و ليقبلوا به لأنه ـ بظاهره ـ موافق لمذاهبهم . انظر (218 ـ 219) .

(2) و سأعرض عن ذكر الإمام الشافعي و الإمام أحمد بن حنبل لأنه ذكرهما في كتابه عرضاً لا قصداً ، و ورد ذكر الإمام الشافعي في موطن واحد من الكتاب (124) و الإ مام أحمد في موطن واحد (93 ـ 94).

(3) بغية المرتاد (450 ـ 451) مختصرا ، و انظر : درء التعارض (2 / 159) ، و

و يمكننا تقسيم هذا المصدر إلى قسمين :

القسم الأول : شيوخه :[1]

أولا : أبو الحسن الأشعري : و نقل عنه الرازي في موطن واحد من كتابه .[2]

ثانيا : ابن فورك (ت406هـ) : و نقل عنه في موطنيّن من كتابه .[3]

ثالثا : الغزالي (ت 505هـ): و نقل عنه في أربعة مواطن .[4]

رابعاً : الخطابي (ت 388هـ): و نقل عنه في موطن واحد .[5]

القسم الثاني من غير شيوخه :

نقل الرازي في كتابه عن كثير من غير شيوخه و أرباب مذهبه ؛ منهم :

أولا : ابن قتيبة ، و نقل عنه في موطن واحد .[6]

ثانيا : ابن سينا : في موطن واحد .[7]

ثالثا: ابن الراوندي : في موطن واحد .[8]

رابعا : أبي معشر : في موطن واحد .[9]

خامساً : أرسطاطاليس : في موطن واحد .[10]

شهادة شيخ الإسلام في هذا المقام لها من الاعتبار ما ليس لغيرها من الشهادات ؛ ذلك أنه رحمه الله كان مطلعاً على كلام المتقدمين من أرباب التعطيل و جامع له ، بل و تعدى ذلك إلى بيان دقائق الفروق بين المقالات التي ينتمي أصحابها إلى مذهب واحد ، و يظهر ذلك جلياً في كتبه التي صنفها في بيان باطل ما عند الفرق ـ و بخاصة أرباب التعطيل ـ ككتاب درء التعارض .

(1) و أعني بشيوخه أرباب مذهبه الذين تأثر بهم و نقل عنهم ، و لا يلزم من ذلك أن يكون تتلمذ على أيديهم .

(2) انظر : (51) .

(3) انظر : (77 ، 116) .

(4) انظر : (17 ، 93 ، 100 ، 179) .

(5) انظر : (186) .

(6) انظر (109) .

(7) انظر : (24 ـ 25) .

(8) انظر : (51) .

(9) انظر : (28) .

(10) انظر : (24) .

سادساً : معمر بن عباد السلمي (ت 215هـ) : في موطن .[1]
سابعاً : محمد بن النعمان : في موطن واحد.[2]
ثامناً : أبي القاسم الراغب : في موطن واحد .[3]

القسم الثاني : الكتب و المصنفات :

لقد نقل الرازي في كتابه عن كثير من الكتب نجملها في التالي :

أولا : كتاب التوحيد لابن خزيمة ، و أكثر من النقل عن هذا الكتاب ، بل لا يدانيه في كثرة الأخذ عنه إلا كتاب شرح السنة الذي سيأتي ذكره .[4]

ثانياً : كتاب شرح السنة للبغوي ، و هو مقارب لكتاب التوحيد في كثرة النقل و الأخذ عنه .[5]

ثالثا : كتاب المتشابهات (تأويل مختلف الحديث) لابن فورك .[6]

رابعاً : سنن أبي داوود (ت275هـ).[7]
خامساً : صحيح مسلم (ت261هـ) .[8]
سادساً : إلجام العوام ، للغزالي .[9]
سابعاً : تفسير أبي مسلم الأصفهاني .[10]

رابعاً : منهجه في كتابه من حيث الاستدلال و البيان :[11]

---

(1) انظر : (17) .
(2) انظر : (17) .
(3) انظر : (17) .
(4) انظر شيء من المواطن التي نقل فيها الرازي عن ابن خزيمة ما يلي : (96 ، 101 ، 112 ، 131 ، 146 ، 148 ، 150 ...) .
(5) انظر شيء من المواطن التي نقل فيها الرازي عن البغوي في ما يلي : (101 ، 114 ، 117 ، 118 ، 131 ، 150 ، 154 ، 160 ، 162 ، 163 ، ...) .
(6) انظر : (116) .
(7) انظر : (173) .
(8) و لم يذكره صراحة و إنما قال ـ عند ذكره لحديث الجارية ـ و في الصحيح و لا أظنه يعني البخاري فالحديث ليس فيه فلا يبقى إلا صحيح مسلم ؛ فالرازي متأخر و قد استقر اطلاق الصحيح عند المحدثين بأنه صحيح البخاري ـ في الأظهر ـ و إلا فهو مسلم ، و يؤيد ذلك أنه نقل في موطن آخر عن الإمام مسلم . انظر (154) .
(9) انظر : (179) .
(10) انظر : (41) .
(11) تقدم ذكر شيء من سمات أرباب الابتداع في الاستدلال ، و الرازي مشارك لهم

للرازي مسلك في كتابه من حيث الاستدلال و الاعتراض يظهر لكل من قراء كتابه ، و يمكننا أن نلخص أبرز السمات والأصول التي أقام عليها الرازي كلامه في كتابه فيما يلي :

أولا : تقديم العقل على النقل :

و هذا أصل الأصول لدى عامة أرباب الابتداع ، و هذا الأصل يظهر جلياً في كتاب الرازي تقريراً و تطبيقاً ؛ فقد قرر ـ الرازي ـ أن الأ صل هو تقديم العقل على النقل ، حيث أشار إلى أنّ الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فإنه يجب تقديم الدلائل العقلية .[1]

و أكد أيضاً أنّ الدلائل اللفظية لا تكون قطعية (يعني الدلالة) و علل ذلك بقوله : " لأنها موقوفة على نقل اللغات ، و نقل وجوه النحو و التصريف ، و على عدم الاشتراك و المجاز و التخصيص و الإضمار ، و على عدم التعارض النقلي و العقلي . وكل هذه المقدمات مظنونة ؛ و الموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا ؛ فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً "[2]

بل و صنيعه في عامة كتابه قائم على الاستدلال العقلي المجرد ، و ذلك ظاهر بجلاء ؛ فافْتِتَاحَهُ الكتاب بذكر الأوجه العقلية ـ الكلا مية ـ لإثبات ذات الله و صفته ، ثم تعريجه بعد ذلك على ذكر النصوص الشرعية مؤكدٌ على أنه مُقدِّمٌ للعقل على النقل في كل موطن ، ثم رده للنصوص الشرعية ـ و هي كثيرة في كتابه ـ التي تخالف بظاهرها ما قرره بعقله شاهد عليه بذلك .[3]

ثانياً : الجرأة على النصوص الشرعية :

و هذه السمة ظاهرة ـ جدا ـ لدى الكاتب و بيانها من خلال أمور :

الأمر الأول : إنكار حجية النصوص الشرعية :

إن المتتبع لكلام الرجل في كتابه يظهر له بجلاء أنّ المصنف ـ غفر الله له ـ ينكر حجية نصوص الكتاب و السنة ؛ و ذلك ظاهر من خلا ل ما يلي :

في ـ جملة ـ ما ذكرته من أصول و سمات الاستدلال .

(1) انظر : أساس التقديس (193 ـ 194) .

(2) أساس التقديس (205 ـ 206) .

(3) و انظر الشواهد على ذلك في كتابه أساس التقديس (91 ـ 188) .

أولا : تقديم الأدلة العقلية على الأدلة النقلية .[1]
ثانياً : تقريره بأنّ الأدلة اللفظية ليست قطعية الدلالة بل هي ظنية .[2]
ثالثاً : رده لأحاديث الآحاد ؛ فقد قال : التمسك بخبر الواحد في معرفة اللّه تعالى فغير جائز![3]
فيُقالُ بعد ذلك ـ في حقه ـ : إن اجتمع هذه الأمور الثلاثة في الرجل شاهد عليه برد كتاب اللّه و سنة الرسول ¢ ، فالمعول عليه ـ عنده ـ في كل حالات الاستدلال هو ما وافق تقريراته العقلية ، و أما ما خالف هذه التقريرات فحقه الرد و الاطّراح .

الأمر الثاني : الطعن في السنة :

و ذلك ظاهر في كلامه فهو يطعن تارة في رواتها ، كقوله : " إن أجل طبقات الرواة قدرا ، و أعلاهم منصباً : الصحابة ؛ ثم إنا نعلم أن رواياتهم لا تفيد القطع و اليقين ، و الدليل عليه أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر ، و نسبه إلى ما لا ينبغي "[4]
و تارة نراه يزعم بأن الملاحدة قد دسوا في كتب الحديث الروايات الموضوعة ، و أنّ هذه الرويات قد راجت على المحدثين ـ و مثّلَ لهم بالبخاري و مسلم ـ و لسلامة قلوبهم قبلوها و رووها ![5]

---

(1) انظر الأصل الأول .
(2) انظر الأصل الأول .
(3) أساس التقديس (189) .
(4) أساس التقديس (190) و يلحظ عليه هنا التعميم ـ كل الصحابة ـ على الرغم من أنّ عدد من ذكرهم لا يتجاوز عدد أصابع اليدين ، و ما ذكره لا يخلو من أحد أمور إما ذكر لأمر لا يخلُ بعدالة و ضبط الراوي ، و إما خبر مكذوب لا يصح و لا يثبت .
(5) أساس التقديس (191ـ 192) و واللّه إن في ذكر مثل هذه الشبهة أظهر دليل على جهل الرجل بسنة الرسول ¢ و علم الحديث ، ولا أراني ـ و لا غيري ـ في حاجة لذكر منهج أهل السنة و الجماعة في قبول الحديث و روايته و حرصهم الشديد في ا لأخذ و التبليغ ، فدقتهم في ذلك شهد به كفرة أهل الكتاب ـ كالمستشرقين ـ قبل أتباع الرسول الأمين ¢ و لكنه الجهل يورد صاحبه العظائم ، و للوقوف على شيء من صور حفظ السلف لسنة النبي ¢ و توقيهم في ذلك انظر : حفظ اللّه السنة و صور من حفظ العلماء لها و تنافسهم فيها / لأحمد بن فارس السلوم ، و اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً و متناً و دحض مزاعم المستشرقين و أتباعهم / للدكتور محمد لقمان

أما حجيتها و قبول دلالاتها فقد تقدم قريباً بيان كلامه في هذا الشأن .
و يبقى أن يُشَارَ إلى أنّ لازم قوله ـ الطعن في رواة السنة ـ هو إبطال دين الله ، و فتح الباب لكل ناعق و فاجر ليقول في دين الله ما شاء و كيف شاء ، فإن إسقاط الرواة و الطعن فيهم ـ بباطل القول ـ و التسليم بذلك مسقط لكل ما رووه ؛ فلا يستثنى من ذلك لا كتاب و لا سنة ، و لا أصول دين و لا فروعه ، فالحكم في هذا الباب واحد ، و ما يجري على السنة من الرد ـ بالطعن في الرواة ـ جارٍ على الكتاب ؛ فرواة كتاب الله هم رواة سنة رسوله ¢ .

الأمر الثالث : جهله بالسنة :

و مما يؤخذ عليه في كتابه جهله بالسنة ، و القول بخلافها ـ مع أنها أصل في بابها ـ كقوله في تفسير الظاهر و الباطن : " فالمفسرون قالوا : إنه ظاهر بحسب الدلائل ، باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ، ولا يصل إليه الخيال " [1]
و قوله هذا ـ على أنه مخالف للسان العربي ـ شاهد عليه بجهله بسنة الرسول ¢ ؛ فقد فسر عليه الصلاة و السلام الظاهر و الباطن و بين معناهما ؛ فقال : ((أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء)) [2]
و قال مقرراً ـ في معرض إنكاره لصفة الاستواء ـ : " لو كان تعالى مستقرًا على العرش ، لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السماوات ؛ لأن على تقدير القول أنه مستقر على العرش ، يكون العرش مكانا له ، و السموات مكان عبيده ، و الأقرب إلى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه ، مقدما على تهيئة مكان العبيد ؛ لكن من المعلوم أن تخليق السماوات مقدم على تخليق العرش " [3]
و هذا الزعم بكون خلق السموات و الأرض سابق لخلق العرش معلوم ؛ مخالف للثابت من كلام الله و كلام رسوله ¢ من كون خلق

السلفي .
(1) أساس التقديس (38 ـ 39) .
(2) أخرجه مسلم في صحيحه (4 / 2084) حديث رقم (2713) مختصرا .
(3) أساس التقديس (42) .

العرش سابق لخلق السموات و الأرض .[1]
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : لا خلاف بين المسلمين وأهل الكتاب أن العرش خلق قبل السموات والأرض ...ثم قال : و لم يقل أحد يعرف بعلم إن خلق السموات و الأرض متقدم على خلق العرش .[2]

الأمر الرابع : جعل النصوص دالة على الباطل :

إن من الأمور التي تشهد بجرأة الكاتب على كلام الله و كلام رسوله ¢ أنه جعلها ـ في مواطن كثيرة ـ دالة بظاهرها على الباطل و الفاسد من الاعتقاد ؛ و من ذلك قوله : " ورد في القرآن ذكر الوجه ، و ذكر العين ، و ذكر الجنب الواحد ، و ذكر الأيدي ، و ذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر ؛ يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد ، و على ذلك الوجه أعين كثيرة ، و له جنب واحد ، و عليه أيد كثيرة ، و له ساق واحدة ، و لا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة "[3]
و قال في بيان قول الله تعالى : { ئو ئو ئۇ ئۇ } [سورة المائدة:64]: " لو حملناه على ظاهره ؛ لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التشنج "[4]
و قال : إن ظاهر قوله تعالى : { ڤ ڤ ڦ ڦ} [سورة طه:39] ، يقتضي أن يكون موسى ـ عليه السلام ـ مستقرا على تلك العين ، ملتصقاً بها ، مستعلياً عليها "[5]
و لقد ذكر ـ تصريحاً ـ بأن الله أورد في القرآن من النصوص ما تشهد بظاهرها على الباطل في حق الله مما يتوافق مع أفهام العوام لتسهل به دعوتهم إلى الدين و دخولهم فيه .[6]
و لعل ما ذكرته هنا من النقول كاف بإذنه تعالى في إثبات ما

---

(1) و سيأتي ذكر هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الثاني (صفة الاستواء على العرش) من الباب الثالث .
(2) بيان تلبيس الجهمية (1/ 578) بتصرف ، و انظر بغية المرتاد (303) .
(3) أساس التقديس (91) .
(4) أساس التقديس (142) .
(5) أساس التقديس (137) .
(6) انظر أساس التقديس (218 ـ 219) .

نسبته إليه من سوء الصنيع و الله أعلم .[1]
الأمر الخامس : تضعيف الأحاديث و ردها بالهوى :
إن من أعظم الشواهد على جرأته على النصوص الشرعية أنه سلك طريقة عجيبة في تضعيف الأحاديث ، بل و في معرفة المنقوص منها و المزيد ، و هذه الطريقة قائمة على الهوى ؛ فما خالف عقله و هواه إما أن يكون حديثاً ضعيفاً أو موضوعاً أو منقوصاً فيه ، و يشهد على ذلك تعليقه على حديث ابن عمر ـ في ذكر الدجال ـ : ((إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور وأشار بيده إلى عينه وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية)) .[2]
فقد قال ـ الرازي ـ : أمّا هذا الخبر الذي رويته فمشكل ؛ لأن ظاهره يقتضي أن النبي ¢ أظهر الفرق بين الإله تعالى و بين الدجال ، بكون الدجال أعور ، و كون الله تعالى ليس بأعور ، و ذلك بعيد ، و خبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى ؛ وجب أن يعتقد أن الكلام كان مسبوقاً بمقدمة ، لو ذكرت ؛ لزال الإ شكال ....ثم قال إنه من البعد صدور هذا الكلام عن الرسول ¢ الذي اصطفاه الله تعالى لرسالته و أمره ببيان شريعته .[3]
و من طرقه العجيبة في التضعيف أنه يحكم بضعف الحديث حال اختلاف الرواة في الألفاظ ، أو اختلافهم في الرفع أو الوقف ، فيحكم بضعف الحديث ـ كلية ـ دون الجمع أو الترجيح بين الروايتين .[4]
الشاهد من ذلك كله أنّ الرجل لا تعوزه الوسيلة بعد أن جعل في قرارة نفسه رد كل نص يتعارض مع ما قرره عقله من اعتقاد ؛ فهو مع النصوص إما يعمل فيها التحريف بمسمى التأويل أو يضعفها بمثل هذا المنهج في التضعيف ، أو يقرر أنها لا تفيد القطع بل هي في غاية ما تنتهي إليه مفيدة للظن الذي لا يُلْزِمُ صاحبه .
الأمر السادس : نهيه عن ذكر النصوص الشرعية التي تعارض

(1) و انظر في بيان هذه الخصلة لديه ما يلي : أساس التقديس (128 ، 149 ، 175) .
(2) أخرجه البخاري في صحيحه (4 /385) حديث رقم (7407) ، و مسلم في صحيحه (1 / 155) حديث رقم (169) .
(3) أساس التقديس (137 ـ 138) مختصراً .
(4) انظر : أساس التقديس (152) .

تقريراته العقلية :

بين المؤلف في كتابه أنه لا يجوز ذكر الآيات المتشابهات ـ و يعني بها ما كان ظاهره دالا ً على خلاف ما قرره بعقله من الاعتقاد ـ لأ ن جمعها في موطن واحد يدل على أنّ ظاهرها مراد للشارع ؛ فقد قال : " لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة ؛ و ذلك لأن التلفظ باللفظ الواحد أو اللفظين قد يحمل على المجاز ؛ لأن الاستقرار دال على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة ، فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة و رويناها دفعة واحدة أوهمت كثرتها أن المراد منها ظاهرها ، فكان ذلك الجمع سبباً لإيهام زيادة الباطل "[(1)]

و من عجيب أمره أنه نقل عن بعضهم النهي عن إطلاق ما أطلقه الله على نفسه في كتابه من النفي ـ كقوله تعالى { ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ } [سورة البقرة:26] ـ لأن هذا الإطلاق موهم لقابلية اتصاف الله بهذه الصفة ؛ فلذلك نهوا عن هذا الإطلاق . أقول لقد ذكر هذا القول دون أن يرد على قائله و دون أن يبين فساد قوله ، بل اكتفى بأن ذكر أن هناك من يقول بجواز الإطلاق . ثم علق بعد ذلك ـ معللا ً و مبرراً للقول الأول و أصحابه ـ فقال : " بقي أن يقال : إن الإخبار عن انتفائها يقتضي صحة إطلاقها عليه ، إلا أنا نقول : هذه الدلالة ممنوعة . فإن الإخبار عن عدم الشيء لا دلالة فيه على أن ذلك الشيء جائز عليه أو ممتنع عنه ، بل لو قرن ب اللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضاً ، كان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان في إزالة الإبهام و ليس يلزم من كون غيره أحسن منه ، كونه في نفسه قبيحاً "[(2)]

الأمر السابع : اعتماد القياس أصلا للتعطيل :

سلك الرازي في تعطيل دلالة النصوص مسلك القياس في بيان معانيها و أحكامها ، و من ثم الوصول إلى القول الذي ارتضاه ـ أولا ً عقلا ـ فيها و في الحكم عليها ؛ فعند ورود النص الذي يدل ـ بظاهره ـ على إثبات الوصف للباري سبحانه و تعالى نرى الرازي يحمل دلالة هذا النص على وصف المخلوق و يقيس صفة الخالق بصفة المخلوق ، ثم يجزم بأن ما كان لازما في صفة المخلوق فهو لازم في صفة الخالق ـ حال اشتراكهما في الوصف ـ فيذهب بعد

---

(1) أساس التقديس (212) .

(2) أساس التقديس (171 ـ 170) .

ذلك إلى رد دلالة النص و تعطيل الوصف ، و من ذلك إبطاله لا ستواء الله على العرش بقوله : " لو كان الخالق في العرش ؛ لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش ؛ فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق "[1]
و غاب عن ذهنه أن استواء الخالق على العرش مغاير لاستواء المخلوق على مخلوق مثله ، فاستواء الخالق على العرش ـ مع ثبوت غناه عن العرش و حامله ـ لا يلزم منه احتياج الله إلى العرش و لا إلى غيره ، بل إن حملة العرش لولا قدرة الله و تمكينه إياهم من حمل العرش لما استطاعوا حمله فكيف يقال إنّ الباري مفتقر إليهم .
و من ذلك أنه أورد قوله تعالى : {سح سخ سم صح صم ضج ضح ضخ ضم} [سورة القلم:42] و ثم ذكر حديث أبي سعيد الخدري و الذي فيه أن الله ـ سبحانه و تعالى ـ يكشف عن ساقه يوم القيامة .[2] فقال بعد ذلك ـ منكراً لصفة الساق ـ : و أعلم أنه لا حجة للقوم في هذه الآية ، و في هذا الخبر ، و يدل عليه وجوه : (ثم ذكر من هذه الأوجه) فقال : الثاني إن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص . و تعالى الله عنه .
الثالث : إن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور ـ و جل إله العالم عنه ـ بل نقول : المراد بـ الساق شدة أهوال القيامة .[3]
و القياس و التمثيل في قوله ـ هذا ـ أظهر من أن يُشارَ إليه .
و الرازي ـ كغيره من أرباب التعطيل ـ لا ينفي وصف الخالق إلا بعد أن يصوره و يمثله بصفة المخلوق ، فهو يمثل أولا ثم ينفي آخراً ، و هذا الصنيع قائم في جملته على المقايسة بين الخالق و المخلوق .
و أختم هذا الأصل بنقل عنه يشهد عليه بما نسبته إليه ؛ فقد قال : " ورد في القرآن ذكر الوجه ، و ذكر العين ، و ذكر الجنب الواحد ، و ذكر الأيدي ، و ذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر ؛ يلزمنا

---

(1) أساس التقديس (41) .
(2) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 391 ـ 393) حديث رقم (7439) ، و مسلم في صحيحه (1 / 167 ـ 171) حديث رقم (183) .
(3) أساس التقديس (160 ـ 161) مختصراً .

إثبات شخص له وجه واحد ، و على ذلك الوجه أعين كثيرة ، و له جنب واحد ، و عليه أيد كثيرة ، و له ساق واحدة ، و لا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة " [1]

الأمر الثامن : نقل تقريرات أرباب الكفر و الزندقة في أصول الدين :

إن مما يؤخذ على الرازي في كتابه أنه نقل عن أرباب الكفر و الزندقة ما قرروه دون أن يعترض عليه أو يرده ، بل ذكره ذكرا يُشْعِرُ بقبول القول و الرضا به .

فقد نسب ـ في معرض حديثه حول الدلالات في باب العلم بالذات الإلهية ـ إلى أرسطاطاليس أنه قال : من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى . [2]

و هذا الصنيع مما يُعاب على فاعله و على الموافق له في فعله ؛ فإن في كلام الله و كلام رسوله ¢ من العلم بالله و أسمائه و صفاته ما به الغنى عن كلام غيرهما ـ دعك من كلام الملاحدة و المنافقين ـ و لو كان العلم بالله منقولا عن كتب أنبياء الله المتقدمين و أتباعهم لما جاز للمسلم الأخذ به حتى يعرضه على ك لام الله و كلام رسوله ¢ فكيف بأمثال هذا ـ المنقول عنه ـ من أرباب الفلسفة ممن لا يقيم وزنا لكلام خالق و لا مخلوق إلا ما أشرب هواه ، و كيف ينقل اليقين عن أرباب الشك ؛ فالفلاسفة من أعظم الناس شكاً في وجود الخالق ، فما بالك بصفته ، و هل من دعا إلى تغير الفطرة ـ التي فطر الله الناس عليها ـ و إلغائها يمدح على دعواه ، و يثنى عليه بسببها ؟![3]

الأمر التاسع : عدم التثبت عند النقل و لا الدقة في العزو :

و مما يعاب على الكاتب أنه لا يراعي الدقة في النقل ، فينسب القول إلى القائل دون تثبت من القول ـ مع إمكان التثبت ـ و من ذلك قوله : اعلم أن الحنابلة القائلين بالتركيب و التأليف أسعد حا لا من هؤلاء الكرامية (4) . [5]

---

(1) أساس التقديس (91) .

(2) أساس التقديس (24) .

(3) انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 369 ـ 378) ففيه توسع من شيخ الإسلام في إظهار فساد صنيع الرازي .

(4) أتباع محمد بن كرام السجستاني المتكلم (ت 299هـ) و هم من فرق المرجئة

و الرازي كرر هذا القول في موطن آخر [2] مما يدل على أنه يعني هذه المقولة بعينها ، فليس لقائل أن يقول إن هذا القول خرج منه سبق لسان ؛ فإذا ثبت ذلك فإنّ للمطلع على كلامه طلب البيان ، و ا لاستيضاح : فهل المعني بالحنابلة هنا الكل و الجميع ؟! أم هم طائفة منهم ؟! و في كلتا الحالتين فالكاتب قد جانب الدقة في النقل و لم يوفق ، فعموم الحنابلة متمسكون بمنهج أهل السنة و الجماعة بل هم الرؤوس في ذلك ؛ فمن نسب لهم القول بالأجزاء و التبعيض و التركيب أقل من أن يلتفت إلى قوله دعك من أن يرد عليه ـ و من إحسان الظن بالمؤلف أن نقول بعدم إرادته لهذا المعنى ـ فلا يبقى هنا إلا أن نقول : إن الكاتب كان يعني بقوله المتقدم أفرادا مخصوصين من الحنابلة . فإذا كان هذا شأنه ؛ فلماذا لم يسمي هؤلاء الأفراد و يعينهم بأشخاصهم ؛ لأن إطلاق القول ـ الذي هو عيب و نقص و فيه طعن على قائله ـ هكذا دون بيان و لا تعيين ليكون شائعاً في طائفة عريضة من علماء الأمة لا يُسَلَمُ لقائله به ؛ لأن فيه إسقاط لهم و إزراء بهم ؛ فيكون الأصل فيهم الذم و الجرح حتى يثبت خلاف ذلك ، و لا يخفى أنّ في هذا الفعل من التجني و الظلم ما هو ظاهر لكل أحد .

فقد قالوا بأن الإيمان هو الإقرار باللسان دون التصديق بالقلب و عمل اجوارح .
و ينسب إليهم التشبيه و القول بالتجسيم ، و الله أعلم بحالهم في ذلك انظر : الملل و النحل للشهرستاني (1 / 124 ـ 131) ، و مقالات الإسلاميين (1 / 223) ، و التبصير في الدين (111 ـ 116) ، و اعتقادات فرق المسلمين و المشركين (87 ـ 88) ، و البرهان للسكسكي (35 ـ 36) .

(1) أساس التقديس (58) .

(2) أساس التقديس (20) .

البـاب الأول :

احتجاج المعطلة بالآيات على نفي الصفات مطلقا ونقده ، و فيه فصلان :

الفصل الأول : الأصول الكلية التي اعتمدوا عليها في استدلالهم بالآيات على نفي الصفات .

الفصل الثاني : الاحتجاج بالآيات على نفي الصفات مطلقا عرض الاحتجاج و مناقشته .

الفصل الأول : الأصول الكلية التي اعتمدوا عليها في استدلالهم با
لآيات على نفي الصفات .
المراد بالأوجه الكلية هنا أي الشبه الرئيسة التي بنى عليها المعطلة كلامهم في هذا الباب ، فالمبتدعة و إن تنوعت مقالاتهم و تباينت آراؤهم إلا أنهم في نهاية المطاف يجمعون على شبه عقلية كلية يقررون بها ما يذهبون إليه من قول .
أصل الشبه العقلية التي يحتج بها المعطلة :
الشبه العقلية التي يعتمد عليها أهل التعطيل لنفي صفات الله ـ في مجملها ـ تعود إلى أصلين :
الأصل الأول : شبهة التشبيه :
و هي المعول عليها في نفي الصفات و كل ما يأتي بعدها فهو تابع لها و عائد إليها ؛ فحجة المبتدعة في نفي صفات الله و أسمائه قائمة على ادعاء نفي التشبيه ، فهم يزعمون أن كل من أثبت لله شيئاً مما نفوه فهو مشبه لله بخلقه ، فالأشاعرة المتأخرون يزعمون أن من أثبت صفةً زائدة على الصفات السبع التي أثبتوها كان مشبهاً للخالق بالمخلوق ، و المعتزلة يرون تشبيه الخالق بـ
المخلوق حاصلا ً في إثبات الصفات دون الأسماء المجردة عن المعاني ، و الجهمية يرون التشبيه واقعٌ في إثبات شيء من الأ
سماء أو الصفات .
الأصل الثاني : التجسيم :
و هو يأتي في المنزلة الثانية بعد الأصل الأول ، فهذا الأصل و سابقه غالباً ـ إن لم يكن دائماً ـ نجدهما مقدمة من المقدمات العقلية التي يبني عليها أهل الابتداع نفي الصفات ؛ و يتبقى أصلا
ن و هما دليل الأعراض و الحوادث و دليل التركيب ، لكن التعويل على الأصلين الأولين أكثر من غيرهما لدى السواد الأعظم من أرباب التعطيل .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " وذلك أنّ ما يذكرونه ـ أي المعطلة من الشبه ـ يدور على أصلين : نفي التشبيه ، ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتأليف . " (1)
و ينبغي أن يعلم أن أهل البدع في تقرير عقائدهم لا يسيرون على منهج ثابت ، بل هم في اضطراب و تبدل ، فما يراه أولهم دليلا ً

(1) بيان تلبيس الجهمية (2 / 58) و انظر (2 / 95) .

قاطعاً مقدماً على غيره من الأدلة قد يؤخره من يأتي بعده و يقدم عليه غيره من الحجج ـ و إن كان مقراً بالدليل الأول ـ لذلك يجد الباحث عند نظره في كتب أهل البدع صعوبة في تقرير الأصل الكلي الذي يستدلون به و يقدمونه على غيره ؛ ذلك أنهم ينطلقون في تقرير مسائلهم من عقولهم و ما ترتضيه أفهامهم ، و العقول و ا لأفهام متفاوتة ؛ فيحصل هذا التفوات في التقرير و الاستدلال .

وقبل بيان فساد الشبه العقلية التي اعتمد عليها أهل الأهواء و البدع في نفي أسماء الله و صفاته لا بد من الإشارة إلى الأسباب التي قادتهم إلى تقلدها و القول بها .

و لعل الاشتباه الذي حصل لدى الطوائف القائلة بهذه الشبه العقلية ـ الزائفة ـ نابع عن خطأين : الأول منهما : أنهم اعتقدوا أن الأمور التي تفرضها الأذهان ، و الأوهام التي تتخيلها قلوبهم و عقولهم لها وجودٌ في الخارج ، و هذا الظن ظاهر البطلان فإن الأذهان قد تفرض ما لا وجود له في الخارج ، بل و قد تفرض ما يمتنع وجوده ، فحكم الوهم و الخيال ليس له ضابط يضبطه ، أو حد يحده و يُنْتَهى إليه .[1]

فما كان هذا حاله و شأنه كيف يجعل علةً لإصدار الأحكام ؟ فلو أراد محتج أن يحتج بمثل هذه الأوهام في أحكام الخلق و قضاياهم لما قبل منه ؛ فكيف بمن جعله أساساً في معرفة الخالق و توحيده ؛ بل و جعل التعويل كله عليه ، و المرجع عند التخاصم إليه.

و الثاني : أنهم عند التقرير و التنظير في هذا الباب ـ باب الأسماء و الصفات ـ ينطلقون من باب القياس ، كما قال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " مبنى كلامهم في الإلهيات إنما هو القياس على ما وجدوه في المشهودات ، لا طريق لهم غير ذلك " .[2]

و ذلك أنهم في غالب شأنهم يقيسون ما يرد في نصوص الكتاب و السنة من الأسماء و الصفات المثبتة لله على ما علموه و شاهدوه من أسماء الخلق وصفاتهم ، ثم يخرجون بلوازم فاسدة ـ نابعة عن

---

(1) انظر مجموع الفتاوى (2 / 163) ، و (6 / 100) ، و (7 / 405) ، و الرد على المنطقيين (318) .

(2) بيان تلبيس الجهمية (2 / 498) .

قياسهم الفاسد ـ فيظنون أن في إثبات هذه الأسماء أو الصفات لله إثباتاً لهذه اللاوازم الفاسدة ؛ فينتهون ـ بذلك ـ إلى نفي ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ¢.[1]
فهم تجاه هذه النصوص يلحظون المعنى المشترك الجامع بين الخالق و المخلوق دون الفرق المميز ، و هذا أساس الغلط و الخطأ في هذا الباب ، و لو التفتوا عند نظرهم في أسماء الله و صفاته إلى القدر المميز بين صفات الخالق و صفات المخلوق لزال الا شتباه عنهم ، و لكنهم ضلوا عن هذا القدر المميز ، و تمسكوا بـ المعنى المشترك ؛ فوقعوا في المحظور ، فالقياس الذي لا يراعي ما سبق ذكره قياس فاسد ، لا يجوز المصير إليه في حق الخالق ، و لقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن الاعتماد على القياس الفاسد في العلم الإلهي أوقع أهل الابتداع في الحيرة و الا ضطراب ، فقال - رحمه الله - : " لما سلك طوائف من المتفلسفة و المتكلمة مثل هذه الأقيسة (كأقيسة التمثيل و الشمول) في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم ، و غلب عليهم ـ بعد التناهي ـ الحيرة و الاضطراب ، لما يرون من فساد أدلتهم أو تكافئها "[2]
و لا يخفى أن استعمال مثل هذا القياس في حق الباري سبحانه و تعالى مما ظهر فساده و بطلانه ؛ ذلك أن الله أعلى و أجل من أن يماثل بخلقه أو يساوى بهم .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل و الفرع ، و لا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده ، فإن الله ليس كمثله شيء ، فلا يجوز أن يُمَثّل بغيره ، و لا يجوز أن يدخل هو و غيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها "[3]

---

(1) انظر على سبيل المثال : الغنية لأبي سعيد النيسابوري (90ـ 91) ، و الإنصاف للباقلاني (120 ، 40) ، و أساس التقديس (91 ، 149 ، 155 ، 163 ، 165 ـ 166، 168 ..) ، و المغني في أبواب التوحيد و العدل / للقاضي عبدالجبار المعتزلي (5 / 256 ـ 257) .

(2) درء التعارض (1 / 29) .

(3) درء التعارض (1 / 29) . و القياس الذي يصح أن يستعمل في حق الله هو قياس الأولى و هو : كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ و هو ما كان كمالا ً للوجود غير مستلزم للعدم بوجه ـ : فالخالق أولى به . و كل نقص و

و سأفرد في الأوراق القليلة التالية كل أصل من أصول أهل الا بتداع ـ التي اعتمدوا عليها في الاستدلال ـ بحديث مقتضب أبين فيه عواره و مدى مخالفته للحق .

الأصل الأول : التشبيه :

هذا الأصل هو القاسم المشترك بين كل معطل نفى شيئاً من أسماء الله و صفاته ، فهم ـ جميعاً ـ يزعمون أنهم في نفيهم لما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ¢ إنما صدروا عن التنزيه الكامل لله ، و التعظيم لجنابه ـ سبحانه و تعالى ـ عن مشابهة المخلوق الناقص ، و الأمثلة في هذا السياق أكثر من أن تحصى ، و سيأتي ذكر طرفاً منها ، و ينبغي قبل ذلك معرفة معنى التشبيه عند المخالفين ليحسن تصور مقالتهم التصور الصحيح .

معنى الشبه و المثيل عند المخالف :

فمن المعاني التي ذكرها المخالفون للتشبيه و المشابهة ـ المنفيين عن الله ـ ما ذكره الباقلاني ، حيث قال : " حقيقة المشتبهين المتجانسين : ما سدّ أحدهما مسدّ الآخر و ناب منابه ، و جاز عليه ما يجوز عليه " [1]

و قال الجويني : " المثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر ، و ربما قيل في حدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ، و يجوز ، و يستحيل ، و الأ َولى العبارةُ الأ ُولى " [2]

و قيل : " إنما تقع المشابهة بين الشيئين لكونهما متماثلين متجانسين يسُدُ كلٌ واحد مَسدّ صاحبه " [3]

عيب في نفسه ـ و هو ما تضمن سلب هذا الكمال ـ إذا وجب نفيه عن المخلوق فنفيه عن الخالق واجب من باب أولى . انظر درء التعارض (1 / 29 ـ 30) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 327 ـ 328) و (2 / 360) ، و التدمرية (50) و ضمن المجموع (3 / 30) ، و مجموع الفتاوى (3 / 297) و (6 / 81) ، و شرح العقيدة الأ صفهانية (74) ، و مختصر الصواعق المرسلة (1 / 215 ـ 217) ، و شرح العقيدة الطحاوية / ت التركي (1/ 87 ـ 88) .

(1) الإنصاف (32) و انظر : تمهيدالأوائل و تلخيص الدلائل له (44) ، و هو من متقدمي الأشاعرة ، و انظر : كتاب الإشارة إلى مذهب أهل الحق / للشيرازي (292 ، 293) .

(2) الإرشاد (55) و انظر (58) ، و يعد من متأخري الأشاعرة ، و انظر الغنية في أصول الدين (80).

(3) التمهيد لقواعد التوحيد / للامشي (61) ، ماتريدي المعتقد ، و انظر : شرح

و يلحظ التفريق بين قول الماتريدية و الأشاعرة في معنى التماثل ، فالأشاعرة ، يجعلون التساوي في جميع الوجوه شرطاً للمماثلة ، أما الماتريدية فيكتفون بالمساواة و لو في وجه واحد .[1]
و قيل : المثلان هما الشيئان المشتركان في أخص الصفات .[2]
و ينبغي أن يعلم أن أهل الابتداع عند التحقيق لا يلتزمون بالمعنى الذي عرفوا به المماثلة و المشابهة ، بل تراهم يتجاوزون ذلك المعنى المثبت إلى معانٍ أخرى لم يأتوا على ذكرها ، فتجدهم يعدون إثبات الصفات من التشبيه المنهي عنه و لو لم يدخل ضمن ما فسروا به التمثيل و التشبيه ، و هذا من التحكم و التلاعب الذي لا يسلم لهم به ، و الأمثلة على هذا الصنيع أكثر من أن تحصر و من ذلك نفي علو الله بنفي المكان زعماً منهم أن إثبات المكان يقتضي التشبيه ، فقد قال اللامشي : " الصانع ـ جل و علا ـ لا يوصف بالمكان لما مر أنه لا مشابهة بينه ـ تعالى ـ و بين شيء من أجزاء العالم . فلو كان متمكناً بمكان لوقعت المشابهة بينه و بين المكان من حيث المقدار ؛ لأن مكان كل متمكن قدر ما يتمكن فيه "[3]

و من المعطلة من حصر المماثلة و التشابه في عشرة أنواع ، و قال : إن ما دخل تحت شيء من هذه الأنواع فهو من التمثيل المذموم الذي ورد الشرع بالنهي عنه ، و أنواع المماثلة هي : الأول : أن يكون جرماً . الثاني : أن يكون عرضاً يقوم بالجرم . الثالث : أن يكون في جهة . الرابع : أن يكون له هو جهة . الخامس : أن يكون في مكان . السادس : أن يكون في زمان . السابع أن يكون محلاً للحوادث . الثامن : أن يكون متصفاً بـ

العقائد النسفية / للتفتازاني (97 ـ 98) .

(1) انظر شرح العقائد النسفية للتفتازاني (98) .

(2) نسبه الجويني للجبائي و متأخري المعتزلة . انظر الإرشاد (55) ، و انظر شرح الأصول الخمسة (196) ، و الغنية في أصول الدين (80) ، و انظر درء التعارض (5 / 46) ، و قال القاضي عبدالجبار في المغني (5 / 205) : إنما يجب التشبيه بين الشيئين إذا اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس . و هو مقارب لما سبق ، و انظر المغني (5 / 179 ، 257) ، و انظر الكلام حول الاشتراك في صفات النفس و ما يلزم منه في المغني (4 / 252) .

(3) التمهيد لقواعد التوحيد (62) ، و انظر : تهذيب شرح السنوسية أم البراهين / لسعيد فودة (67 ، 68 ـ 70) .

الصغر . التاسع : أن يكون متصفاً بالكبر . العاشر : أن يكون متصفاً بالأغراض في الأفعال و الأحكام . [1]
و جعل أهل البدع إثبات شيء من الصفات لله كصفة اليد و المجيء و الإتيان و رؤية الله من التشبيه الذي يجب أن ينزه الله عنه . [2]
و لقد ساق الغلو أهل البدع حتى جعلوا كل ما خالف ما قرروه في باب الأسماء و الصفات تشبيهاً حتى و لو كان موافقاً لكلام الله و كلام رسوله ¢ ، و هذا لا غرابة فيه ، فقد قرر منظروهم أن ظاهر كلام الله و كلام رسوله ¢ يفيد التشبيه و التمثيل.
قال التفتازاني : " احتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة و الجسمية ، و الصورة و الجوارح " [3]
و قال آخر : " و من انتحل قول السلف ، و قال بتشبيه أو تكييف أو حمل اللفظ على ظاهره مما يتعالى الله عنه من صفات المحدثين ؛ فهو كاذب في انتحاله ، و بريء من قول السلف و اعتداله " [4]
وذهب أخرون ـ منهم ـ إلى أن ألفاظ الكتاب و سنة النبي ¢ فيها ما يوهم ظاهره التمثيل و كون الباري جسماً متبعضاً . [5]
و آخرُ يُقرّر أن أي خبر يأتي عن رسول الله ¢ لا يوافق ما أصّله في هذا الباب ـ باب الأسماء و الصفات ـ فهو من التشبيه و الجبر الذي يجب رده واطّراحه دون النظر في متنه و رواته . [6]

---

(1) انظر : حاشية تهذيب شرح السنوسية أم البراهين (66) .

(2) انظر : كتاب العدل و التوحيد و نفي التشبيه عن الله الواحد الحميد / للقاسم الرسي و هو ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 105 ـ 106) و ما بعدها و انظر (1 / 266) ، و انظر شرح الأصول الخمسة (201) ، (276) ، و انظر المغني (4 / 192) ، و انظر الإلهيات / لجعفر السبحاني (1 / 318 ـ 323) .

(3) شرح العقائد النسفية (96) .

(4) إيضاح الدليل (93) ، و انظر كذلك أساس التقديس (175) .

(5) انظر تبصرة الأدلة (1 / 129) ، و انظر القول الفصل شرح الفقه الأكبر / لبهاء الدين زاده (142) ، و الإشارة إلى مذهب أهل الحق / لأبي إسحاق الشيرازي (243 ـ 245) .

(6) انظر شرح الأصول الخمسة (268 ـ 269) و المغني له (4 / 230 ـ 231) ، و انظر إيضاح الدليل (161 ـ 162) لترى عجيب طعن ابن جماعة في أساطين المحدثين كالبخاري و مسلم و ابن خزيمة ـ رحمهم الله ـ لكونهم ذكروا من الأحاديث

و صرح أحد متأخريهم بأنّ الكفر هو ظاهر كلام الله و كلا م رسوله ¢ فقال : " الأخذ بظواهر الكتاب و السنة من أصول الكفر "[1]

ولقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله - أن هذا الكلام هو المعروف و المنقول عن أهل الابتداع كالفلاسفة ، فقال - رحمه الله - : " أهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ،بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به ؛ أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وأن لهم نعيماً محسوساً وعقاباً محسوساً ، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ؛ لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به و يتخيلون أن الأمر هكذا ، و إن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم و مصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق "[2]

و لقد ذهبت الجرأة ببعضهم إلى أن قال ـ عن نصوص الكتاب التي ورد فيها ذكر الصفات السلبية كقوله تعالى : {ٻ ٻ ٻ ٻ} [سورة المؤمنون:91] ـ ليس كل ما ورد في القرآن إطلاقه جاز أن يطلق في المخاطبات ؛ بل الحق : أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا مع بيان أنه محال ممتنع في حق الله تعالى .[3]

و لقد كان لهذه الشبهة الأثر الكبير في إضلال الكثير من الناس و بخاصة من لم يطلع على عوار منهجهم و سقوط حججهم ، فهذه الشبهة ـ و أمثالها من سقط الكلام ـ لا تقوم أمام النقد و لا تثبت ، و سقوط هذه الشبهة يظهر من وجهين ، أحدهما إجمالي ، و الآخر تفصيلي :

ما يخالف ما قرره في حق الله ، و انظر كذلك الإلهيات (1 / 336 ـ 337) .

(1) حاشية الصاوي على تفسير الجلالين (4 / 14) ، و ذلك عند تفسير قوله تعالى { إلا أن يشاء الله } من سورة الكهف ، و انظر : ما قاله الشيخ الشنقيطي في هذه المقولة و قائلها . أضواء البيان (7 / 437 ـ 438) .

(2) درء التعارض (1 / 8 ـ 9) ، و انظر ما بعدها ففيه مزيد بيان ، و انظر (1 / 23 ، 104) ، و انظر كلام ابن جماعة في إيضاح الدليل (171 ـ 172) حيث زعم أن الرسول قد يُقِرُ العبد على اعتقاده الفاسد في حق الله .

(3) انظر أساس التقديس (169) ، و انظر ما يقاربه في كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي (241 ، 105) .

الوجه الأول : الرد الإجمالي :

و يُقال فيه : إنّ كل ما خالف كلام الله و كلام رسوله ¢ و عاد عليهما بالرد و الإبطال فحقه الرفض و الاطراح ، أيّاً كان هذا القول و أيّاً كان قائله .[1]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : إن من آمن بالله و رسوله (¢) إيماناً تاماً ، و علم مراد الرسول (¢) قطعاً ، تيقن ثبوت ما أخبر به ، و علم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جنس شبه السوفسطائية ، كما قال تعالى :{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ} [سورة الشورى:16] .[2]

الوجه الثاني : الرد التفصيلي ، و أجمله في الأمور التالية :

الأمر الأول : هذا اللفظ لفظ مبتدع و ليس من الدين في شيء :

فالتشبيه لفظ لم يرد استعماله في كتاب الله و لا سنة رسوله ¢ لا بنفي و لا إثبات ـ في باب الأسماء و الصفات ـ ، فهو من هذا الوجه لفظ مستحدث ، و الشأن في هذا الباب الاعتصام بالألفاظ الشرعية الثابتة عن المشرع ، أما الألفاظ الحادثة فلا يجوز أن يتعلق بها أو يستدل بها ، فضلا ً عن أن يحاكم إليها أو أن تُحَكّمَ في كلام الله و كلام رسوله ¢ .

فاللفظ الشرعي الذي ورد في كتاب الله هو نفي المثل و المماثلة عن الله ، و فرق بين نفي المماثلة و نفي المشابهة ؛ فالمماثلة تطلق و يراد بها المطابقة و المساواة من كل وجه في ما وقعت عليه المماثلة ، أما المشابهة فهي تعني وقوع المطابقة من بعض الوجوه ، و لا يخفى أن بين الأمرين فرقٌ ظاهرٌ و بيّنٌ ، وحمل أحد اللفظين على معنى الآخر في موطن الخلاف مما لا يسلم به للمخالف ، كيف و قد عُلِمَ أنّ المخالفين قد جعلوا هذا أصلا ً و عمدة لهم في تحريف كلام الله و كلام رسوله ¢ و ردهما .[3]

الأمر الثاني : الاختلاف بين أهل البدع في بيان معنى هذا اللفظ

---

(1) انظر على سبيل المثال : الصواعق المرسلة (1 / 197 ـ 199) .

(2) درء التعارض (1 / 21) .

(3) و انظر في التفريق بين معنى التمثيل و التشبيه ما يلي : الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري (146 ـ 149) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 476 ـ 477) ، و انظر التدمرية (116) و ما بعدها ، و ضمن المجموع (3 / 69) و ما بعدها ، و عون المريد شرح جوهرة التوحيد (1 / 321) .

يوجب إسقاطه :

إن المبتدعة في بيانهم لمعنى التشبيه وحقيقة ما يقع عليه قد اختلفوا اختلافاً كبيراً ، و اضطربوا اضطراباً شديداً ، فالمعتزلة تقول : إن التشبيه هو الاشتراك مع الخالق في أخص الأوصاف و هو القِدَم ـ و سبق الإشارة إلى ذلك قريباً ـ ثم يجعلون إثبات الصفات لله من التمثيل ؛ لأنها تشترك مع الله في أخص أوصافه و هو القدم . ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا بل يقولون : أخص وصفه ما لا يتصف به غيره مثل كونه رب العالمين ، وأنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه إله واحد ونحو ذلك ، والصفة لا توصف بشيء من ذلك .[1]

وكل فرقة منهم تزعم أن الحق معها ، و أن البراهين العقلية تؤيدها فيما ذهبت إليه من التعطيل ؛ فهذا الاختلاف في معنى التشبيه و حكمه ـ بين القائلين به ـ جعل الاحتمال يتطرق إليه من حيث صحة المعنى و سلامة الحكم ، و تطرق الاحتمال إليه يضعف التمسك به ، فإذا أضيف إلى ذلك ظهور معارضته للنصوص الشرعية ؛ بان ضعفه و ظهر سقوطه .

الأمر الثالث : ما يقع عليه التشبيه الذي ذهب إليه أهل الابتداع غير مسلم لهم به :

أهل البدع يرون أن إطلاق الأسماء و الصفات ، أو شيء منها ـ و ذلك بحسب مقالاتهم ـ على الله يعد تشبيهاً ؛ لأنهم لا يعرفون من هذه المسميات إلا ما كان خاصاً بالمخلوق ، فعدوا اشتراك الخالق و المخلوق في هذه المسميات من التشبيه المنهي عنه .

و هذا المعنى الذي ذكروه باطل شرعاً و عقلاً و حساً ، فالاشتراك في المسمى أو الصفة لا يُعَدُ من التمثيل في شيء ، ذلك أن الشيئين إذا اشتركا في أمرٍ كلي فهذا الأمر الكلي ليس له وجود إلا في الذهن ، والاشتراك في الوجود الذهني لا ينبني عليه تمثيل ، فالتماثل بين موجودين لا يقع إلا إذا اشتركا في خصائص صفاتهما المميزة ، أما الاشتراك في الاسم و المعنى الكلي الذي يفرضه الذهن فهذا لا يعد تمثيلاً ، و الشرع و العقل و الحس على ذلك أدلة و شهود.[2]

---

(1) انظر التدمرية (117 ـ 118) و ضمن المجموع (3 / 70) .

(2) وانظر ما قاله أبو الحسن الأشعري ـ في كتابه رسالة إلى أهل الثغر (213 ـ 214

قال الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - : " اعلم أن الاشتراك في الأ سماء و الصفات لا يستلزم تماثل المسميات ؛ كما دل على ذلك السمع و العقل و الحس " [1]

و دلالة السمع ظاهرة بينة في كتاب الله فقد سمى الله نفسه بأسماء و سمى بهذه الأسماء بعض مخلوقاته ، و وصف نفسه بصفات و وصف بهذه الصفات بعض مخلوقاته ، فلو كان ذلك تشبيها ً لما ذكره الله في كتابه و على لسان رسوله ¢ .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله - : " سمى الله نفسه بأسماء و سمى صفاته بأسماء ، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره ، و سمى بعض مخلوقاته بأسماء ، مختصة بهم ، مضافة إليهم ، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن ا لإضافة و التخصيص ، و لم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما و اتحاده عند الإطلاق و التجريد عن الإضافة و التخصيص ، لا اتفاقهما ، و لا تماثل المسمى عند الإضافة و التخصيص ، فضلا ً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة و التخصيص .

فقد سمى الله نفسه حيّاً ، فقال :{ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ} [سورة آل عمران:2] وسمى بعض عباده حياً ; فقال : {ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ } [سورة الروم:19] وليس هذا الحي مثل هذا الحي ؛ لأن قوله { ﭠ } اسم لله مختص به ، وقوله : {ﭧ ﭨ ﭩ ﮄ } اسم للحي المخلوق مختص به و إنما يتفقان إذا أطلقا و جردا عن التخصيص ، و لكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج ، و لكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين ، و عند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق و المخلوق عن الخالق .

و لا بد من هذا في جميع أسماء الله و صفاته ، يُفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة و الاتفاق ، و ما دل عليه بالإضافة و الا ختصاص ، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى " [2]

) ـ في بيان عدم وجوب المماثلة بين الموصوفين عند الاشتراك في الاسم أو المعنى العام الكلي للصفة فما ذكره قيم في بابه .

(1) تقريب التدمرية (20) .

(2) التدمرية (21 ـ 22) ، و ضمن المجموع (3 / 10 ـ 11) و انظر المجموع (5 /

و أما دلالة العقل على عدم لزوم المماثلة من الاشتراك في الاسم و المعنى الكلي فبَيِّنَةٌ ـ و لله الحمد ـ فإنه من المعلوم بالعقل أن المعاني و الأوصاف تتقيد بحسب ما تُضاف إليه ، و حيث أن الذوات مختلفة و متباينة فكذلك المعاني و الصفات المضافة إليها مختلفة متباينة ، ذلك أنها فرع على الذات يجري عليها ما يجري على الذات من التماثل و التباين .
قال الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - : "من المعلوم بالعقل أن المعاني و الأوصاف تتقيد و تتميز بحسب ما تضاف إليه ، فكما أن الأشياء مختلفة في ذواتها ؛ فإنها كذلك مختلفة في صفاتها و في المعاني المضافة إليها ؛ فإن صفة كل موصوف تناسبه ، لا يفهم منها ما يقصر عن موصوفها أو يتجاوزه ." [1]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : "و إذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه ، و ما هو محدث ممكن يقبل الوجود و العدم ، فمعلوم أن هذا موجود و هذا موجود ، و لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا ، بل وجود هذا يخصه ، و وجود هذا يخصه ، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة و التقييد و التخصيص و لا في غيره . فلا يقول عاقل إذا قيل : إن العرش شيء موجود و إن البعوض شيء موجود : إن هذا مثل هذا ; لاتفاقهما في مسمى الشيء و الوجود ، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه ، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق ، و إذا قيل : هذا موجود و هذا موجود ، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره ، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما ."[2]
و جلى شيخ الإسلام - رحمه الله - هذه القضية بضرب المثل بـ الجنة فقال : " الله سبحانه قد أخبرنا أن في الجنة لحماً و لبناً ، و

---

258) و (9 / 296 ـ 297) ، و انظر الجواب الصحيح (4 / 421 ـ 424) ، و منهاج السنة النبوية (2 / 112 ـ 115) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 388) ، و التحفة المهدية (67 ـ 70) , و تقريب التدمرية (20 ـ 21) .

(1) تقريب التدمرية (21) .

(2) التدمرية (20 ـ 21) و ضمن المجموع (3 / 9 ـ 10) و انظر منهاج السنة النبوية (2/ 117 ـ 118) .

عسلا ً و ماءً ، و حريرا ً و ذهبا ً ، و قد قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ : ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء .

فإذا كانت هذه المخلوقات الغائبة ليست مثل هذه المخلوقات المشاهدة مع اتفاقها في الأسماء ؛ فالخالق أعظم علوا ً و مباينة لخلقه من مباينة المخلوق للمخلوق و إن اتفقت الأسماء ." [1]

و أما دلالة الحس فهي ظاهرة بينة ، فنحن نشاهد في هذا الكون من مخلوقات الله ما لا يحصيه العاد ، و نرى أنها تشترك في كثير من الصفات مع وجود البون الشاسع بينها في حقائق تلك الصفات ، و من ذلك الإنسان له رجل ، و البقر لها أرجل ، و كذلك الإبل و الغنم و النمل ، فهل يقول عاقل سليم الحس إن هذه الأرجل متماثلة غير متباينة ؟ بل المباينة بينها أظهر من أن تُظْهَرَ ، بل يكفي في بيانها الإشارة إليها دون إيراد العبارة .

و لقد سلّم عامة أهل البدع بهذا في كتبهم ، فهم يقولون : إن الخالق و المخلوق يشتركان في بعض الصفات ، و لم يقولوا : إن هذا الاشتراك مستلزم للتشبيه ، و من الأمثلة على ذلك ـ و هو من أظهرها ـ الإقرار باشتراك الخالق و المخلوق في صفة الوجود ـ و هذا شائع في كتب أهل الابتداع ـ و عامتهم على أن هذا الاشتراك لا يستلزم المماثلة.[2]

<u>الأمر الرابع : أن هذا الأصل غير منضبط لدى أصحابه ، فكل من نفى شيئاً من صفات الله لأجل التشبيه لزمه فيما أثبته ـ و لا بد ـ نظير ما فرّ منه :</u>

و بيان ذلك أن نقول : أن من أثبت لله صفة ـ و هذا لازم لكل أحد ـ و نفى عنه غيرها من الصفات فهو متناقض و لا بد ؛ ذلك أن السبب الذي لأجله نفى ما نفاه من الصفات لازم له فيما أثبته ، فإن كان هذا السبب غير لازم فيما أثبته من الصفات ؛ فهو كذلك غير لازم فيما نفاه من الصفات ، ذلك أن باب الصفات باب واحد ، و

---

(1) مجموع الفتاوى (5 / 257 ـ 258) ، و انظر المجموع (9 / 295 ـ 296) ، و التدمرية (46 ـ 47) و ضمن المجموع (3 / 28) ، و انظر التحفة المهدية (122 ـ 123) .

(2) انظر تمهيد الأوائل / للباقلاني (36) ، و الإرشاد (57 ـ 58) ، و المباحث المشرقية / لفخر الدين الرازي (1 / 106 ـ 111) ، و الصحائف الإلهية / للسمرقندي (76 ـ 78) .

الموصوف بها موصوف واحد ؛ فكان حكم هذه الصفات حكماً واحداً من حيث الاتصاف ، فما يجري على هذه الصفة يجري على غيرها ، و من فرّق بين الصفات في الحكم ألزم الدليل الشرعي على فعله .
يقول الشيخ عماد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي - رحمه الله - : " لا فرق بين الاستواء و السمع ، و لا بين النزول و البصر ، لأن الكل ورد في النص .
فإن قالوا ـ أي الأشاعرة ـ لنا : في الاستواء شبّهتم . نقول لهم : في السمع شبّهتم ، و وصفتم ربكم بالعَرَض . و إن قالوا : لا عَرَضَ ، بل كما يليق به . قلنا : في الاستواء و الفوقية لا حَصْرَ ، بل كما يليق به . فجميع ما يلزموننا في الاستواء ، و النزول ، و اليد ، و الوجه ، و القدم ، و الضحك ، و التعجب ، من التشبيه ؛ نلزمهم به في الحياة ، و السمع ، و البصر ، و العلم ، فكما لا يجعلونها أعراضاً ، كذلك نحن لا نجعلها جوارح ، و لا مما يوصف به المخلوق ، و ليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء و النزول ، و الوجه ، و اليد صفات المخلوقين ، فيحتاجون إلى التأويل و التحريف .
فإن فهموا في هذه الصفات ذلك ؛ فيلزمهم أن يفهموا في الصفاتِ السبعِ صفاتَ المخلوقين من الأعراض .
فما يلزموننا في تلك الصفات ، من التشبيه ، و الجسمية ؛ نلزمهم في هذه الصفات من العرضية ، و ما ينزهون ربهم به في الصفات السبع ، و ينفونه عنه من عوارض الجسم فيها ؛ فكذلك نحن نعمل في تلك الصفات التي ينسبوننا فيها إلى التشبيه ، سواءً بسواءٍ" [(1)]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : "ومن الناس من جعل حبه و رحمته عبارة عما يخلقه من النعمة كما جعل بعضهم إرادته عبارة عن ما يخلقه من المخلوقات ، و هذا ظاهر البطلان ، لا سيما على أصل الصفاتية ، و منهم من جعل حبه و رحمته هي إرادته ، و نفى أن تكون له صفات هي الحب و الرضا و الرحمة و الغضب غير الإرادة ، فيقال لهذا القائل لِمَ أثبت له إرادة و إنه مريد حقيقة و نفيت حقيقة الحب و الرحمة و نحو ذلك ؟ فإن قال : لأن إثبات هذا تشبيه لأن الرحمة رقة تلحق المخلوق و الرب ينزه عن مثل صفات المخلوقين . قيل له : و كذلك يقول من ينازع

(1) النصيحة في صفات الرب جل و علا (40 ـ 41) .

في الإرادة أن الإرادة المعروفة ميل الإنسان إلى ما ينفعه و ما يضره ، و الله تعالى منزه عن أن يحتاج إلى عباده ، و هم لا يبلغون ضره ، و لا نفعه ، بل هو الغني عن خلقه كلهم . فإن قلت : الإرادة التي نثبتها لله ليست مثل إرادة المخلوق كما أنا قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه حي عليم قدير و ليس هو مثل سائر الأحياء العلماء القادرين . قال لك أهل الإثبات : و كذلك الرحمة و المحبة التي نثبتها لله ليست مثل رحمة المخلوق و محبة المخلوق . فإن قلت : لا أعقل من الرحمة و المحبة إلا هذا . قال لك النفاة : و نحن لا نعقل من الإرادة إلا هذا . و معلوم عند كل عاقل أن إرادتنا و محبتنا و رحمتنا بالنسبة إلينا كإرادته و رحمته و محبته بالنسبة إليه ، فلا يجوز التفريق بين المتماثلين ، فيثبت له إحدى الصفتين و تنفى الأخرى ، و ليس في العقل ، و لا في السمع ما يوجب التفريق ." [1]

و قال - رحمه الله - : قد سمى الله ورسوله (¢) صفات الله تعلى علماً و قدرةً و قوةً ، و قد قال الله تعالى : {ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ} [سورة الروم:54] ، و قال : { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ } [سورة يوسف:68] ، و معلوم أنه ليس العلم كالعلم ، و لا القوة كالقوة ، و نظائر هذا كثيرة .

و هذا لازم لجميع العقلاء ، فإن من نفى بعض ما وصف الله به نفسه كالرضا والغضب والمحبة والبغض ونحو ذلك ، وزعم أن ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم .

قيل له : فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر مع أن ما تثبته ليس مثل صفات المخلوقين ، فقل فيما أثبته مثل قولك فيما نفيته وأثبته الله ورسوله إذ لا فرق بينهما .

فإن قال : أنا لا أثبت شيئاً من الصفات .

قيل له : فأنت تثبت له الأسماء الحسنى مثل : حي و عليم و قدير ، و العبد يُسمّى بهذه الأسماء ، و ليس ما تثبت للرب من هذه الأسماء مماثلا ً لما تثبت للعبد ، فقل في صفاته نظير قولك ذلك في مُسمّى أسمائه .

---

(1) شرح الأصفهانية (25 ـ 26) ، و انظر شرح حديث النزول (112 ـ 128) و ضمن المجموع (5 / 351 ـ 362) ، و انظر كلام الإمام ابن القيم - رحمه الله - في الصواعق (1 / 221 ـ 227) .

فإن قال : و أنا لا أثبت له الأسماء الحسنى ، بل أقول هي مجاز أو هي أسماء لبعض مبتدعاته كقول غلاة الباطنية والمتفلسفة .
قيل له : فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه ، و الجسم موجود قائم بنفسه ، و ليس هو مماثلاً له.[1]
و هذا الأمر لازمٌ لكل من فرّقَ بين شيء من أسماء الله و صفاته في النفي أو الإثبات ، فهو و لا بد واقع في التناقض و الا ضطراب .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " و لهذا قال المحققون : كل من نفى شيئاً من الأسماء و الصفات الثابتة بالكتاب و السنة فإنه متناقض لا محالة ؛ فإن دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبته ، فإن كان دليل العقل صحيحاً بالنفي ؛ وجب نفي الجميع ، و إن لم يكن ؛ لم يجب نفي شيء من ذلك فإثبات شيء و نفي نظيره تناقض باطل ."[2]

<u>الأمر الخامس : أن الاعتماد على نفي التشبيه فقط في تنزيه الله لا يفيد في نفي معاني النقص عنه سبحانه و تعالى :</u>

و ذلك أنه ما من شيئين إلا و بينهما تشابه من وجه و تمايز من وجه ، فالاعتماد على نفي التشبيه لا يفي بغرض تنزيه الرب و الحالة هذه .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " مجرد الاعتماد في نفي ما ينفى (عن الله) على مجرد نفي التشبيه لا يفيد ، إذ ما من شيئين إلا يشتبهان من وجه و يفترقان من وجه ، بخلاف الاعتماد على نفي النقص و العيب و نحو ذلك ، مما هو سبحانه مقدس عنه فإن هذه طريقة صحيحة ، و كذلك إذا أثبت له صفات الكمال و نفى مماثلة غيره له فيها ، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له ، و هذا حقيقة التوحيد : و هو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه و كل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد "[3]

---

(1) منهاج السنة النبوية (2 / 115 ـ 116) مختصراً ، و انظر التدمرية ففيها مزيد بيان (31 ـ 42) و ضمن المجموع (3 / 17 ـ 24) .
(2) مجموع الفتاوى (6 / 47) .
(3) التدمرية (124) و ضمن المجموع (3 / 74) ، و انظر التدمرية (116 ، 131) و ضمن المجموع (3 / 69 ، 78) .

و إن مما ينبغي أن يلحظ أن العقول قد تفرض بعض صفات النقص مع نفي المماثلة بينها و بين صفات المخلوقات ، فهل يقول أرباب الابتداع أن مثل هذا الافتراض مقبول في حق الخالق سبحانه و تعالى إذا نفيت عنه المماثلة ؟

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " معلوم أيضا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه ، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه ؛ لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء و الأفعال بما لا يكاد يحصى ـ مما هو ممتنع عليه ـ مع نفي التشبيه ، و أن يوصف بالنقائص ـ التي لا تجوز عليه ـ مع نفي التشبيه ، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء و الحزن و الجوع و العطش مع نفي التشبيه ، و كما لو قال المفتري : يأكل لا كأكل العباد ، و يشرب لا كشربهم ، و يبكي و يحزن لا كبكائهم و لا حزنهم ، كما يقال يضحك لا كضحكهم ، و يفرح لا كفرحهم ، و يتكلم لا ككلامهم ، و لجاز أن يقال : له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم ، كما قيل : له وجه لا كوجوههم ، و يدان لا كأيديهم ،حتى يذكر المعدة و الأمعاء و الذكر ، و غير ذلك مما يتعالى الله عز و جل عنه ، سبحانه و تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً " [1]

و أيضاً فإنه ما من مبتدع إلا و يجعل للتشبيه معانٍ خاصة لديه لا يوافقه عليها أكثر المخالفين ، فالتحاكم إلى هذه المعاني المبتدعة المختلف فيها لا يحل إشكال ، و لا يرفع شبهة .

<u>الأمر السادس : هذه الطريقة سبب في تسلط الملاحدة و الزنادقة على أصحابها :</u>

كل من نفى عن الله صفة من صفاته الثابتة بالكتاب و السنة بشبهة التشبيه فقد فتح على نفسه و على الإسلام و أهله باباً من الشر عظيم ، يدخل منه الزنادقة و الملاحدة عليهم منه ، حيث أن الملحد يستطيع أن ينفي ما شاء من صفات الباري ، بل و ينفي وجوده سبحانه و تعالى بجنس ما نفى به هؤلاء المبتدعة صفاته الثابتة ، فيمكنه أن يقول إثبات الوجود للخالق يقتضي مشابهته بـ المخلوق ، و هذا لا يصح ، لذى يجب نفي وصف الوجود عن الباري لكي لا نقع في المشابهة المحذورة ، و الزنديق يقول مباينة

---

(1) التدمرية (136 ـ 137) و ضمن المجموع (3 / 82) ، و انظر إغاثة اللهفان (2 / 323ـ 324).

الخالق للمخلوق تقتضي التشبيه ، لأن المخلوق يصح أن يباين مخلوقاً غيره ، فلذلك ـ و لكي لا نقع في التشبيه ـ يجب أن ننفي مباينة الخالق للمخلوق ، و هكذا ....، فيصح أن يُقال و يُشاع بين العباد من الفساد ما لا يقدر قدره إلا الله .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " و من هنا (أي شبهة التشبيه و التجسيم) دخلت الملاحدة الباطنية على المسلمين ، حتى ردوا عن الإسلام خلقاً عظيماً ، صاروا يقولون لمن نفى شيئاً عن الرب ـ مثل أن ينفي بعض الصفات أو جميعها أو الأسماء الحسنى ـ : ألم تنف هذا لئلا يلزم التشبيه و التجسيم ؟ فيقول : بلى . فيقول : و هذا اللازم يلزمك فيما أثبته ، فيحتاج أن يوافقهم على النفي شيئاً بعد شيء ، حتى ينتهي أمره إلى أن لا يعرف الله بقلبه ، و لا يذكره بلسانه ، و لا يعبده ، و لا يدعوه ، و إن كان لا يجزم بعدمه ، بل يُعطل نفسه عن الإيمان به . "[1]
و ينبغي أن يعلم ، أن في نفي مشابهة الله لشيء من الأشياء نفياً عاماً شاملا ً ، ثم جعل نفي الاشتراك و منه الاشتراك العام داخلا في عموم هذا النفي ـ و هذا دأب أهل البدع [2] ـ أقول إنّ في ذلك النفي العام نفيٌ لوجود الله على الحقيقة ، و لقد تفطن لذلك أئمة الهدى ، فقد ذُكِرَ عن الإمام أحمد أنه امتنع عن مثل هذا القول في حق الله ، ذلك أنه - رحمه الله - علم أن مضمون هذا النفي التعطيل المحض ، فإنه يقتضي أنه ليس بموجود ، و لا شيء ، و لا حي ، و لا عليم ، و لا قدير ، و يقتضي إبطال جميع أسمائه الحسنى .
و هذا النفي حقيقة قول القرامطة ، و الله تعالى ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه ، بل هو سبحانه في كل ما هو موصوف به

---

(1) شرح حديث النزول (127) و ضمن المجموع (5 / 360) .
(2) انظر على سبيل المثال : قواعد العقائد / للغزالي (51 ـ 52 ، 161 ـ 162) ، و شرح العقائد النسفية (97) ، و انقاذ البشر من الجبر و القدر / للشريف المرتضى ، و هو ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 265) ، التمهيد لقواعد التوحيد (62) ، و الملحة في اعتقاد أهل الحق / للعز بن عبدالسلام ، ضمن رسائل في التوحيد له / جمعها إياد الطباع (11) و أصول الدين / لجمال الدين الغزنوي (79 ـ 80) ، و أسرار الشريعة / لعبد الغني النابلسي (148) ، و لا تكاد تخلو عامة كتبهم من هذا التقرير .

مختص بما لا يماثله فيه غيره ، و له المثل الأعلى . و لكن لفظ الشَبّهَ فيه إجمال و إبهام ، فما من شيئين إلا و هما متفقان في أمر من الأمور ، و لو أنه في كونهما موجودين ، و ذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما . فإذا قيل : هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه ، و لا يواطئه بوجه من الوجوه ، كان هذا ممتنعاً .

و كذلك إذا أريد بقول القائل : لا يشبهه بوجه من الوجوه هذا المعنى ، بخلاف ما إذا أراد بذلك المماثلة والمساواة والمكافأة ، أو أراد ذلك بلفظ المشاركة و الموافقة و المواطأة ، فإنه سبحانه لا يماثله شيء بوجه من الوجوه ، و لا شريك له بوجه من الوجوه . (1)

<u>الأمر السابع : إثبات صفات الكمال ـ و لو اقتضت التشبيه ـ أولى و أقرب إلى الحق من نفي الصفات ، و وصف الباري بصفات النقص ، و تشبيهه بالجمادات :</u>

إن أصحاب البدع في وصفهم للباري ـ سبحانه و تعالى ـ يلتزمون النفي المفصل ، فيصفون اللّه بالسلب ـ و هذا الغالب من فعلهم ـ و لا يخفى أن في هذا النهج سلب لكمال اللّه المستحق ، و هذا الفعل فيه تشبيه للخالق الكامل بالمخلوق الناقص من حيث اشتراكهما في عدم الاتصاف بصفات الكمال ، و ينبغي أن يُعلم أن في طرد منهج السلب في سائر أوصاف اللّه تشبيه للخالق بـ المعدوم الذي ليس له وصف إلا العدم ، فالخالق إذا نُفِيَت عنه جميع الصفات ـ و هذا لازم لكل من نفى شيئاً من صفاته الثابتة بحجة التمثيل كما سبق الإشارة إلى ذلك قريباً ـ عاد أقرب إلى العدم منه إلى الوجود ، و قد يتمادى الهوى بأهله حتى يشبهوه بـ الممتنعات . (2)

قال الإمام ابن القيم - رحمه اللّه - : " و لو فرضنا في الأمة من يقول إنه يتكلم كما يتكلم الآدمي ، و أن كلامه بآلات و أدوات تشبه آلات الآدميين و أدواتهم ، لكان خيراً ممن يقول إنه ما تكلم ،

---

(1) انظر درء التعارض (5 / 183 – 184) .

(2) انظر كلام شيخ الإسلام - رحمه اللّه - في التدمرية (15 ـ 17 ، 36 ـ 39 ، 140) و ضمن المجموع على التوالي (3 / 7 ـ 8 ، 20 ـ 22 ، 84 ـ 85) ، و انظر كذلك المجموع (5 / 327) و (6 / 35) .

و لا يتكلم ، و لا قال ، و لا يقول ، و لا يقوم به كلام البتة ، فإن هذا القائل يشبهه بالأحجار ، و الجمادات ، التي لا تعقل ، و ذلك المشبه وصفه بصفات الأحياء الناطقين .
و كذلك لو فرضنا في الأمة من يقول له يدان كأيدينا ، لكان خيراً ممن يقول ليس له يدان ، فإن هذا معطل مكذب راد على الله ورسوله (¢) ، و ذلك المشبه غالط مخطىء في فهمه ، فالمشبه على زعمكم الكاذب لم يشبهه تنقيصاً له و جحداً لكماله ، بل ظناً إن إثبات الكمال لا يمكن إلا بذلك ، فقابلتموه بتعطيل كماله وذلك غاية التنقص "(1)
فبهذه الأوجه ـ إن شاء الله ـ يوقف على حقيقة هذه الشبهة و حقيقة ما توصل إليه في باب توحيد الباري سبحانه و تعالى .

---

(1) الصواعق المرسلة (1 / 264 ـ 265) .

الأصل الثاني دليل الأعراض و الحوادث :

يُعَدُّ دليل الأعراض و الحوادث من أهم الأدلة عند أرباب البدع التي يعتمدون عليها في تقرير مذاهبهم في باب الأسماء و الصفات ، و الذي قادهم إلى الاعتماد على هذا الدليل ـ و أمثاله ـ في تقرير المذاهب الواجب اتباعها في توحيد الله هو منهجهم الخاطئ الذي اعتمدوا عليه في الإيمان بوجود الله ، حيث جعلوا النظر ـ العقلي ـ هو السبيل الوحيد لإثبات وجود الله ، و جعلوا التعويل كل التعويل على هذا الدليل في باب توحيد الله ، ثم أوجبوا هذا النظر على كل أحد ، و جعلوه أول واجب على العباد .[1]

فالمعطلة عمدوا إلى إثبات خلق العالم ـ الخلق ـ بالنظر العقلي ، و حصروا الأدلة العقلية على إثبات حدوث الخلق في هذا الدليل ـ الأعراض و الحوادث ـ و من ثم قادهم هذا المنهج المبتدع إلى الالتزام باللوازم الفاسدة التي بُنِيَت على هذا الدليل في حق الخالق ، فهم راعوا جانب الدليل و الحفاظ عليه ، و فرطوا في جنب الله سبحانه و تعالى .[2]

---

(1) انظر ما يلي : الإنصاف (22) ، و الإرشاد (25) ، و أصول الدين / للبغدادي (11 ، 14 ـ 15) ، و الغنية في أصول الدين (55 ـ 56) ، و شرح المواقف (1 / 275 ـ 276) ، و شرح المقاصد (1 / 271 ـ 273) ، و شرح الأصول الخمسة (39) ، و انظر المغني في أبواب التوحيد و العدل (12 / 124) و الجزء الثاني عشر أفرده القاضي عبدالجبار بأكمله للحديث عن النظر و وجوبه ابتداء على العباد ، و الأحكام المتعلقة به .

و القول الصحيح في هذه المسألة أنّ أول واجب على العبد هو توحيد الله . و انظر تحرير هذه المسألة في : درء التعارض (8 / 3) و ما بعدها ، و (7 / 352) و ما بعدها ، و مجموع الفتاوى (1 / 76) و (16 / 328) و ما بعدها ، و الاستقامة (1/ 142 ـ 143) ، و للشيخ عبدالله الغنيمان ـ حفظه الله ـ رسالة مستقلة في هذه المسألة .

(2) انظر للوقوف على طريقتهم المبتدعة في إثبات وجود الله ما يلي : الإنصاف (17 ـ 18) ، و الإرشاد (39 ـ 50) ، و أصول الدين للبغدادي (33 ـ 60 ، 68 ـ 69) ، و قواعد العقائد (153 ـ 155) ، و الغنية في أصول الدين (56 ـ 65) ، و معالم أصول الدين للرازي (31 ـ 34) ، و التبصير في الدين (153 ـ 155) و التمهيد لقواعد التوحيد (48 ـ 49) ، و شرح المواقف (1 / 288) ، و شرح العقائد النسفية (75 ـ 84) ، و شرح المقاصد (4 / 15 ـ 17) ، و تهذيب شرح السنوسية (93 ـ 99) ، و شرح الأصول الخمسة (65 ، 92 ـ 118) .

و أقام أهل البدع دليل الأعراض على مقدمات ، و زعموا أن هذه المقدمات تفضي إلى النتيجة التي أرادوا إثباتها ، و هي أنّ هذا العالم مخلوق مُحْدَث ، و أنّ له خالق مُحْدِث .

مقدمات دليل الأعراض :

المقدمات التي يعتمد عليها أرباب التعطيل في الاحتجاج بهذا الدليل ترجع إلى إثبات الأعراض أولا ً ، ثم إثبات حدوث الأعراض ثانياً ، ثم أثبات لزوم الأعراض للأجسام ثالثاً ، ثم القول بحدوث الأجسام رابعاً ؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو محدث .

و هذه الطريقة ـ في إثبات هذا الدليل ـ هي الطريقة التي تضافرت أقوال أهل البدع على إثباتها و تقريرها ، و لا يكاد يخلو كتاب من كتب أهل البدع ـ ممن يقول بصحتها ـ إلا و نص على هذه الطريقة في إثبات الصانع ، و التزم لوازمها في حق الباري .[1]

و لقد تسلط أرباب البدع على صفات الله الواجبة له ، و التي أثبتها لنفسه ، و أثبتها له رسوله ¢ فعطلوها ، و ذلك مراعاة لهذه الشبهة ، و من الأمثلة على ذلك :

ـ نفي صفة النزول و المجيء و الإتيان .[2]

ـ نفي تجدد آحاد كلام الله ، و نفي الحرف و الصوت .[3]

و سيأتي قريباً بيان ما التزمه أهل البدع من اللاوازم الفاسدة بناءً على هذه الشبهة .

نقض شبهة الأعراض و الحوادث :

---

(1) انظر على سبيل المثال ما يلي : الإنصاف (16 ـ 18) ، و الغنية في أصول الدين (56 ـ 66) ، و التمهيد لقواعد التوحيد (47 ـ 50) ، و أصول الدين للبغدادي (55 ـ 60 ، 68 ـ 69) ، و التبصير في الدين (153 ـ 155 ، 160 ـ 161) ، و شرح المواقف (7 / 222) و ما بعدها و انظر (8 / 2 ـ 5) ، و تهذيب شرح السنوسية (93 ـ 100) ، و شرح الأصول الخمسة (92 ـ 95) ، و المختصر في أصول الدين / للقاضي عبدالجبار و هو ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 174 ـ 179) ، و انظر منهاج السنة (2 / 258 ـ 259) ، و الصواعق المرسلة (3 / 984 ـ 986 ، 1187 ـ 1195) .

(2) انظر أساس التقديس (118) ، و إيضاح الدليل (117) ، و شرح الأصول الخمسة (66) ، و التبصير في الدين (160) .

(3) انظر : أصول الدين للبغدادي (106) ، و قواعد العقائد (185 ـ 186) ، و التمهيد لقواعد التوحيد (71 ـ 72) ، و شرح العقائد النسفية (109) ، و تهذيب شرح السنوسية (57).

و بطلان هذه الشبهة يظهر من خلال الأوجه التالية :

الوجه الأول : هذه الشبهة من البدع التي لم يتكلم بها الشارع و لم يأمر بها :

إنّ من أظهر ما تَرِدُ به هذه الشبهة هو أنها من الأمور المُحْدَثة في الدين التي لم ينزل الله بها سلطاناً ؛ فهذه الطريقة في الاستدلال على إثبات الصانع ليست من طرق الأنبياء و أتباعهم في شيء .

قيل للإمام أبي حنيفة - رحمه الله - : ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض و الأجسام ؟ فقال : " مقالات الفلاسفة ، عليك بالأثر و طريقة السلف ، و إياك و كل محدثة ؛ فإنها بدعة " [1]

فكلام الإمام أبي حنيفة بيّنٌ و ظاهر في أنّ هذه الشبهة ليست من طريقة السلف في شيء .

سئل أبو العباس بن سريج عن التوحيد ، فقال - رحمه الله - : " توحيد أهل العلم و جماعة المسلمين : أشهد أن لا إله إلا الله ، و أشهد أن محمدا رسول الله ، و توحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض و الأجسام ، و إنما بُعث النبي ¢ بإنكار ذلك " [2]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - واصفاً هذه الطريقة في إثبات وجود الخالق : " هذا طريق محدث في الإسلام ، لم يكن أحد من الصحابة ولا القرابة ولا التابعين يسلك هذه الطريق ، وإنما سلكها الجهم بن صفوان وأبو الهذيل العلاف ومن وافقهما ، ولو كان العلم بإثبات الصانع وحدوث العالم لا يتم إلا بهذه الطريق لكان بيانها من الدين ، ولم يحصل الإيمان إلا بها .

ونحن نعلم بالاضطرار أن النبي ¢ لم يذكر هذه الطريق لأمته ، ولا

---

(1) ذم الكلام و أهله (4 / 213 ـ 214) ، رقم (1015) ، و انظر : أحاديث في ذم الكلام و أهله / للإمام أبي الفضل المقري (85 ـ 86) ، و من طريقه أخرجه الإمام الأصبهاني في الحجة في بيان المحجة (1/ 105) ، و لقد أثبت المحقق (عليك بالآية) بدل (عليك بالأثر) مع إشارته إلى (الأثر بدل الآية في نسخة) و هو يوافق ما نقلته هنا .

(2) ذم الكلام (4 / 385 ـ 386) رقم (1260) ، و أنظر أحاديث في ذم الكلام و أهله (86 ـ 87) و زاد بعد (أهل الباطل) جملة (من المسلمين) ، و من طريق أبي الفضل أخرجه بهذه الزيادة الإمام الأصبهاني في كتابه الحجة في بيان المحجة (1 / 96 ـ 97) ، و انظر (1 / 99 ـ 100) فقد صرح الإمام رحمه الله بمخالفة هذه الطريقة لمنهج الصحابة و تابعيهم .

دعاهم بها و لا إليها ، و لا أحد من الصحابة .
فالقول بأن الإيمان موقوف عليها مما يعلم بطلانه بالضرورة من دين الإسلام ، وكل أحد يعلم أنها طريق محدثة لم يسلكها السلف . " [(1)]

و قال - رحمه الله - : " لا يوجد في كلام النبي ¢ ، و لا أحد من الصحابة و التابعين ، و لا أحد من الأئمة المتبوعين : أنه علق بمسمى لفظ الجوهر و الجسم و التحيز و العرض و نحو ذلك شيئاً من أصول الدين ، لا الدلائل و لا المسائل " [(2)]
و كثير ممن خبر هذه الشبهة ـ و أمثالها ـ و ظهر على حقيقتها شهد بأنها ليست من كلام الشارع ، و أنها غير معتبرة في دين الله ، قال ابن الجوزي : " الرسول ¢ أمر بالإيمان ، و لم يأمر ببحث المتكلمين ، و درجت الصحابة الذين شهد لهم الشارع بأنهم خير الناس على ذلك " [(3)]
و تأمل في قول الخطابي : " لم يترك ¢ شيئاً من أمر الدين ، قواعده وأصوله و شرائعه و فصوله ، إلا بينه و بلغه على كماله و تمامه ، و لم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه ، إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال .
و معلوم أنّ أمر التوحيد و إثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت و زمان ، و لو أخر عنه البيان ؛ لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس إليه ، و ذلك فاسد غير جائز ، و إذا كان ا لأمر على ما قلنا ، و قد علمنا يقيناً أنّ النبي ¢ لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض و تعلقها بالجواهر و انقلابها فيها ، إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يروي في ذلك عنه ، و لا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه ، لا من طريق تواتر ، و لا آحاد ؛ علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء (يعني

---

(1) منهاج السنة (2 / 267 ـ 268) ، و انظر (1 / 425 ـ 426) و (8 / 5) ، و انظر مجموع الفتاوى (3 / 303 ـ 304) ، و (6 / 50 ، 239) ، و درء التعارض (1 / 39 ، 105) ، و الصفدية (1 / 275) ، و انظر حاشية لوامع الأنوار البهية (1 / 182 ـ 183) .
(2) درء التعارض (1 / 45) .
(3) تلبيس إبليس (2 / 497) .

المتكلمين) و سلكوا غير طريقتهم . [1]
و قال الغزالي : فليت شعري متى نُقِلَ عن رسول الله ¢ أو عن الصحابة رضي الله عنهم إحضار أعرابي أسلم و قالوا : له الدليل على أن العالم حادث : أنه لا يخلو عن الأعراض ، و ما لا يخلو عن الحوادث حادث [2]
و قال أبو الوفاء بن عقيل (ت 513هـ) : " أنا أقطعُ أن الصحابة ماتوا و ما عرفوا الجوهر و العرض ، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن ، و إن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر و عمر فبئس ما رأيت " [3]
فهؤلاء الذين خبروا حقيقة الكلام و أهله شهدوا بهذه الشهادة ، فلو كان توحيد الله قائماً على هذه الشبهة لكانت أولى بالبيان من غيرها من أحكام الشرع ، فالتوحيد هو أصل الدين و أساسه ، فعدم إشارة الشارع إليها و عدم أمره بها و عدم استعمالها ، فيه د لالة ظاهرة ـ لا تخفى ـ على أن القول بهذه الشبهة في توحيد الله ليس من الشرع في شيء .
قال تعالى : { ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ } [سورة المائدة:3]
فالله قد أتم الدين لعباده ـ و التوحيد منه خاصة ـ وأظهر النعمة عليهم ، بأصح سبيل ، و أوضح برهان ، و لم يُحْوج ـ سبحانه ـ الأ مة إلى غيره في تمام هذا الدين ، فمن أوقف الاعتراف بهذه النعمة التامة على إثبات أدلة محدثة لم تعرف على عهد النبي ¢ ؛ فقد عارض الله فيما أثبته و أخبر به من الكمال لدينه و التمام في نعمته .
الوجه الثاني : هذه الشبهة لا يرتفع بها باطل و لا يحق بها حق ، فهي في أحسن أحوالها من المتشابه الذي لا يصح التمسك به :
إن النظر في أصل هذه الشبهة و مواقف الفرق منها يظهر لكل

---

(1) رسالة الغنية عن الكلام ، نقلها شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (1 / 255) ، و السيوطي في صون المنطق (95 ـ 96) ، و انظر : ص (98 ـ 99) ، و انظر ما قاله أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر (198 ـ 204) .
(2) فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة / للغزالي (98 ـ 99) بتصرف يسير .
(3) تلبيس إبليس / لابن الجوزي (2 / 501) ، و الآداب الشرعية / لابن مفلح (1 / 224) مع اختلاف يسير ، و ذيل طبقات الحنابلة / لابن رجب (1 / 337) ، و انظر كلام ابن الوزير في كتابه البرهان القاطع في إثبات الصانع (53 ـ 54) .

منصف أنها من المتشابه الباطل الذي لا ينبغي الالتفات إليه ، و من ذلك أنّ أهل البدع مختلفون في هذه الشبهة ، و فيما تدل عليه ، فكل فرقة تزعم أنّ دليل الأعراض و الحوادث يؤيد ما ذهبت إليه في توحيد الله ، فالمعتزلة ينفون صفات الله بهذه الشبهة ، و يزعمون أنّ كل من وصف الله بوصف ـ على خلاف طريقتهم في ا لإثبات ـ فقد قال بحلول الحوادث في ذات الرب .

و أهل الإثبات من المتكلمين يخالفونهم في ذلك ، و يجعلون وصف الله بالأوصاف التي أثبتوها خارجاً عن القول بالأعراض و حلول الحوادث في ذات الباري ، و أما ما لم يثبتوه من الصفات ـ و أثبته غيرهم ـ فيجعلونه من القول بحلول الحوادث .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " المعتزلة كانوا ينكرون أن يقوم بذات الله صفة أو فعل ، و عبروا عن ذلك بأنه لا تقوم به الأعراض و الحوادث ، فوافقهم أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب على نفي ما يتعلق بمشيئته و قدرته ، و خالفهم في نفي الصفات و لم يسمها أعراضاً " [1]

و لكي تتضح المسألة ، أورد مثالا ً واحداً على تضارب أقوال أهل الكلام في تحقيق لازم هذه الشبهة ؛ فمسألة رؤية الرب سبحانه و تعالى عظم فيها الخلاف بين أهل الكلام أنفسهم ، فا لمعتزلة تجعل إثبات رؤية الباري من القول بحلول الأعراض و الحوادث في ذات الرب ، و تلزم كل من أثبت رؤية الله بهذه الشبهة . [2]

و الأشاعرة يخالفونهم في ذلك ، و يجعلون إثبات رؤية الباري غير مستلزمٍ للقول بالأعراض و حلول الحوادث في ذات الباري ، و يردون على من خالفهم في هذه المسألة . [3]

و هكذا ؛ يطول الاختلاف بين أهل التعطيل و يعرض في حقيقة المُستَدَلِ عليه بهذه الشبهة ، فيعود أمر هذه الشبهة إلى الا ضطراب و التشابه ، الذي لا يزيد المسألة إلا غموضاً ، و لا الخلاف

---

(1) منهاج السنة (1 / 423 ـ 424) .

(2) انظر على سبيل المثال : نفي رؤية الله بهذه الشبهة في : شرح الأصول الخمسة (276) و المغني في أبواب العدل و التوحيد (4 / 174 ، 192) .

(3) انظر على سبيل المثال إثبات رؤية الباري و الرد عل من أنكرها بشبهة الأعراض و الحوادث : الإنصاف (187 ـ 188) ، و لمع الأدلة / للجويني (116 ـ 117) .

إلا اتساعاً .[1]

فإن كان المعتمد على هذه الشبهة المتشابه ـ في تقرير الحق أو صرف الباطل ـ يكون حاله أقرب إلى الضلال و الاضطراب منه إلى الصواب و الهداية ، فما البال بحال من جعلها أساس الدين و أصل التوحيد .

الوجه الثالث : صعوبة هذه الشبهة ، و عسر مسالك إثباتها :

هذه الشبهة المحدثة صعبة الفهم ، و عسرة الإثبات ، و يشهد على صعوبتها و عسرها أمور :

الأمر الأول : كثرة مقدماتها :

فهذه الشبهة ليست يسيرة التناول قريبة النفع ؛ ليسهل تبليغها للناس ، بل دون الوصول إلى منتهاها كلام طويل عريض ، فلا ينتهي المُقرِّرُ من الحديث عن مقدمة من مقدماتها حتى تُحْوِجَه إلى إثبات أختها ؛ لذلك يطيل أهل الابتداع الكلام عند تقرير هذه الشبهة ، فلا تنتهي تقريراتهم حولها إلا بعد طول عناء و مشقة ظاهرين .[2]

و قد بين أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - ذلك فقال : " الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، و يدق الكلام عليها ، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها و المعرفة بفساد شبه المنكرين لها ، و المعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ، و لا يجوز ذلك في شيء منها ، و المعرفة بأنها لا تبقى ، و المعرفة باختلاف أجناسها ، و أنه لا يصح انتقالها من محالها ، و المعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدث حكمها ، و معرفة ما يوجب ذلك من الأدلة ، و ما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا ، الذين يعتمدون في الاستدلال بها على ما ذكرناه بها ، لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة

---

(1) و ذكر اختلاف أقوال أهل البدع في حقيقة الشبهة و ما تدل عليه مفيد في بيان فساد قول كل طائفة لا صحة قول إحداها ، و هذه من أنفع الطرق في بيان فساد المسالك المحدثة . انظر تقرير الإمام ابن القيم لهذه القاعدة في الصواعق المرسلة (2 / 452 ـ 453) ، و انظر المثال على تطبيقها في : منهاج السنة (1 / 305) و (2 / 264 ـ 265) ، و مجموع الفتاوى (12 / 314) .

(2) انظر على سبيل المثال شرح الأصول الخمسة (95 ـ 115) ، و المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 174 ـ 177) .

بسائر ما ذكرناه آنفاً ، و في كل مرتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها ، و يطول الكلام معهم عليها " [1]

<u>الأمر الثاني : صعوبة تقرير هذه الشبهة ، و صعوبة إثبات مقدماتها :</u>

و مما عاب هذه الشبهة أتها صعبة الإثبات ، و ذلك لغموض مقدماتها ، و كثرة الإيرادات عليها ، فلا تسلم مقدمة من هذه المقدمات لصاحبها إلا بعد أن يدفع بالكثير من الاعتراضات و الإشكالات العقلية الموردة من الخصوم ؛ لذلك عاب كثير من العلماء هذه الطريقة ـ لا سيما من خبرها وخبر أهلها ـ و أشاروا إلى وعورتها و قلة النفع فيها .

قال الخطابي - رحمه الله - : " أما الأعراض فإن التعلق بها : إما أن يكون عسراً ، و إما أن يكون الدلالة من جهتها عسرا متعذراً ؛ و ذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها ، فمن قائل : لا عرض في الدنيا . نافياً لوجود الأعراض أصلا ً، و قائل : إنها قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة . إلى غير ذلك في الاختلاف فيها ، و أوردوا في نفيها شبهاً قوية ، فالاستدلال بها و التعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه و الانفكاك عنها " [2]

وقد أشار ابن رشد إلى صعوبة هذه الشبهة على الخاصة و العامة و وعورة مسلكها ، فقال عنها : " طريقة مُعْتَاصَةٌ تذهب على كثير من أهل الرياضة المدربين الماهرين في صناعة الجدل فضلا ً عن الجمهور (يعني العامة) ، و مع ذلك فهي طريقة غير برهانية ، و لا مفضية بيقين إلى وجود الباري "[3]

---

(1) رسالة إلى أهل الثغر (186 ـ 187) ، و انظر في بيان طول هذه الطريقة : الصواعق المرسلة (3 / 984 ـ 985 ، 1187 ـ 1188) .

(2) رسالة الغنية ، و هي ضمن صون المنطق للسيوطي (98) ، وله تقرير نظير التقرير السابق في كتابه شعار الدين ، نقله عنه شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (1 / 250) ، و انظر الصواعق المرسلة (3 / 1196) ، و انظر شرح المواقف (8 / 35 ـ 36) ففيه تضعيف و رد لبعض مقدمات هذه الشبهة التي قال بها المعتزلة .

(3) الكشف عن مناهج الأدلة / لابن رشد (103) و انظر (139) و لقد نقض هذه الشبهة من أصلها انظر : (103 ـ 111) ، و انظر ما يلي : بيان تلبيس الجهمية (1 / 256 ـ 257) ، و إيثار الحق على الخلق / لابن الوزير (16 ، 17 ـ 18) و انظر تضعيف ابن سينا لهذه الطريقة و انتقاصه لها في كتاب النجاة (249 ـ 250) ، و

و ظهور بطلان هذه الشبهة و عسر مسالكها دفع بعض أتباعها إلى المناداة بالرجوع إلى طريقة الكتاب و السنة و نبذ هذه البدعة المحدثة .
قال بهاء الدين زاده : " أعلم أنّ التعويل في ذلك ـ في إثبات حدوث العالم ـ على الأدلة السمعية من الكتاب و السنة و إطباق الأ مة ، بل إطباق الأمم كلها من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا ، لذلك الحق الاعتقاد بحدوث العالم بضرورات الدين و كفر جاحده . أما العقليات المنقولة في هذا الباب فلا تخلو عن ضعف و خلل"[1]

<u>الوجه الرابع : اللوازم الفاسدة التي نتجت من القول بهذه الشبهة د الة على فسادها :</u>

لما كانت هذه الشبهة فاسدة في نفسها ؛ كان ما يلزم منها فاسدٌ لا محالة ، فكما أنّ طرق الحق موصلة إلى الحق ؛ فطرق الباطل لا توصل إلا إلى الباطل ، فالمعرفة بلازم الشيء عظيمة النفع في الوقوف على حقيقته و حكمه .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " من شرع ديناً لم يأذن به الله فمعلوم أن أصوله المستلزمة له لا يجوز أن تكون منقولة عن النبي ¢ ، إذ هو باطل ، و ملزوم الباطل باطل ، كما أن لازم الحق حق ، و الدليل ملزوم لمدلوله ، فمتى ثبت ثبت مدلوله ، و متى وجد الملزوم وجد اللازم ، و متى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، و الباطل شيء ، و إذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف ، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه ، و يستدل على ثبوته بثبوت ملزومه ، فإذا كان اللازم باطلا ً فالملزوم مثله باطل ، و قد يكون اللازم خفياً و لا يكون الملزوم خفياً ، و إذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً ، و قد يكون الملزوم باطلا ً و لا يكون اللا زم باطلا ً ؛ فلهذا قيل : إن ملزوم الباطل باطل ، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو اللازم ، و إذا كان اللازم

انظر : المغني في أبواب التوحيد و العدل (12 / 154 ، 157 ـ 158) ففيه إشارة إلى صعوبة هذه الشبهة و عسرها ، و انظر : الواضح في أصول الفقه / لأبي الوفاء ابن عقيل (5 / 483) ففيه إشارة إلى أنّ هذه الشبهة و أخواتها لا تفيد علماً ضرورياً ، و هذا من قلة نفعها .

(1) القول الفصل شرح الفقه الأكبر (206) ثم أخذ في بيان مواطن الفساد و الخلل في طريقة الحدوث التي سلكها أرباب البدع .

باطلا ً كان الملزوم باطلا ً ، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، و لم يُقل إن الباطل لازمه باطل " [1]
و اللوازم الفاسدة التي لزمت أهل البدع من جراء القول بهذه الشبهة كثيرة جداً ، و لقد أشار الإمام ابن القيم إلى أنها تقرب من المائة ، فقال - رحمه الله - : " لوازمها الباطلة (أي هذه الشبهة) أكثر من مائة لازم ، لا تحصى إلا بكلفة " [2]
و هذه الشبهة مستلزمة :
ـ لنفي صفات الباري و أفعاله ، فهذه الطريقة لا تتم إلا بنفي سمع الرب و بصره و قدرته و حياته و إرادته و كلامه ، فضلا ً عن نفي علوه على خلقه . [3]
ـ و مستلزمة لنفي الصفات الخبرية ـ نفياً عاماً شاملا ً ـ و لا تتم إلا بنفي أفعاله جملة ، و أنه لا يفعل شيئاً البتة . [4]
ـ و من لوازمها القول بخلق القرآن . [5]
ـ و عن هذه الطريقة قال الجهم ـ و من وافقه ـ بفناء الجنة ، و فناء أهلها ، و مصيرها إلى العدم المحض . [6]
ـ و عنها قال أبو الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الجنة دون ذواتهم ، فإذا رفع أحدهم اللقمة إلى فيه و فنيت الحركات بقيت يده ممدودة لا تتحرك ، و تبقى كذلك أبد الآبدين . [7]

---

(1) درء التعارض (1 / 41 ـ 42) ، و هذه قاعدة عظيمة النفع في معرفة الحق و الباطل ، و انظر الاستعانة بهذه القاعدة في بيان الباطل : مجموع الفتاوى (3 / 306) ، و (5 / 306) ، و شرح العقيدة الطحاوية (2 / 788) .
(2) الصواعق المرسلة (3 / 1191) .
(3) كفعل الجهمية و المعتزلة .
(4) كفعل الأشاعرة و الكلابية و أمثالهم .
(5) و سيأتي بحث هذه المسألة في الباب الثاني إن شاء الله .
(6) انظر : مقالات الإسلاميين (2 / 167) ، و الملل و النحل (1 / 99) ، و الفرق بين الفرق (211) ، و التبصير في الدين (99) ، و البرهان في معرفة عقائد أهل الأ ديان (35) .
(7) انظر : مقالات الإسلاميين (2 / 167) ، و الملل و النحل (1/ 65) ، و الفرق بين الفرق (122) ، و التبصير في الدين (70) ، و البرهان في معرفة عقائد أهل الأ ديان (54) ، و عقائد الثلاث و السبعين فرقة / لأبي محمد اليمني (1 / 331) ، و كتاب ذكر مذاهب الفرق الثنتين و سبعين المخالفة للسنة و المبتدعين / لعبدالله اليافعي (55) ، و تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان / علي بن محمد الفخري

و هذه بعض اللوازم الفاسدة التي انبنت على هذه الشبهة الباطلة ، و لقد ذكر الكثير منها شيخ الإسلام ابن تيمية ، و تلميذه ابن القيم رحمهما الله.[1]
و لعل فيما تم ذكره من اللوازم الفاسدة ما يكفي ـ بإذن الله ـ في بيان فساد هذه الشبهة .
الوجه الخامس : هذه الشبهة سبب في تسلط الملاحدة و الفلا سفة على القائلين بها:
تارك السنة و الاتباع ، إلى الإحداث و الابتداع ، مُسلِطٌ لأهل الباطل على نفسه ، فبقدر مخالفته لكتاب الله و سنة رسوله ¢ بقدر تسلط أعدائه عليه ، و قد سبقت الإشارة إلى هذه القاعدة عظيمة النفع .[2]
فالذين سلكوا طريقة الأعراض و الحوادث في توحيد الله فتحوا على أنفسهم و على أتباعهم لأعدائهم باباً من التسلط عظيم ، فدخل عليهم منه الملاحدة ، من الدهريين و الفلاسفة و أمثالهم ، و ألزموهم بلوازم لا انفكاك لهم عنها ، و ذلك بسبب قولهم بهذه الشبهة في توحيد الله و حصرهم معرفة الباري في هذه الطريقة المبتدعة .[3]
و تسلط أهل الإلحاد على أرباب هذه الشبهة يتمثل في جوانب منها :
أولا ً: تسليط النفي العام و الشامل على أسماء الله و صفاته :
فالملاحدة من الفلاسفة و أشباههم تسلطوا بهذه الشبهة على

---

(89).

(1) انظر : مجموع الفتاوى (3 / 304 ـ 305) و (6 / 35) و (18 / 224 ـ 225) ، و شرح العقيدة الأصفهانية (198 ـ 199) ، و درء التعارض (1 / 39 ـ 41) ، منهاج السنة النبوية (1 / 304 ، 311) ، الصواعق المرسلة (3 / 1190 ـ 1194) .

(2) انظر الوجه السابع في نقض شبهة التجسيم .

(3) و لقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله - أنّ هذه الطريقة المحدثة كانت سبباً في تسلط الفلاسفة على أتباعها انظر : مجموع الفتاوى (5 / 544 ـ 546) ، و (6 / 240 ، 525 ـ 526) ، و (9 / 284 ـ 286) ، و (12 / 184 ـ 185 ، 213 ـ 217) ، و (13 / 157) ، و (16 / 300) ، و (18 / 224 ـ 225) ، و شرح العقيدة الأ صفهانية (99-100) ، و منهاج السنة النبوية (1 / 304) ، و (3 / 362) ، و درء التعارض (1 / 320) .

القائلين بها فألزموهم بنفي أسماء الله و صفاته .
و من ذلك تسلط المعتزلة ـ بهذه الشبهة ـ على الكلابية و الأشاعرة و الماتريدية و إلزامهم بنفي صفات الله التي أثبتوها ، كصفة الإ رادة ، و قالوا : إن إثبات الإرادة لله يقتضي القول بحلول الحوادث في ذات الرب ؛ فألزموهم بنفي تجدد الإرادة للباري.(1)
و تسلط الفلاسفة على المعطلة ـ جميعاً ـ بهذه الشبهة ؛ فقالوا الباري واجب الوجود لا يوصف بوصف بل هو الوجود المطلق .(2)
ثانياً : القول بقدم العالم :
لمّا قرر أهل الابتداع دليل الأعراض و حلول الحوادث ، و كان من لوازمه أن الرب لا يفعل وفق مشيئته ، تسلط عليهم أرباب الإلحاد ، و ألزموهم القول بقدم العالم .
و إلزام الملاحدة لأتباع هذه الشبهة إلزام قوي لا فكاك لهم منه ، فإن الملاحدة قالوا لهم : لو كان هذا العالم محدثا مخلوقا لوجب أن يكون له محدث خالق ، و هو إما أن يكون صدر عنه العالم بسبب حادث يقتضي حدوث العالم وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي حدوث العالم لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع في البديهة ، وإن حدث عنه سبب يقتضي الحدوث فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث العالم ، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء .(3)

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة (447 ـ 450) .

(2) انظر : شرح الهداية الأثيرية / لصدر الدين الشيرازي (341 ـ 342) ، و ليس المراد هنا التصريح بأنّ الفلاسفة يقرون بصحة هذا الدليل ، و إنما المراد البيان أنّه لما كان لازم هذا الدليل موافقا لما يقوله الفلاسفة عجز أتباعه عن الرد عليهم ، و هذا هو المراد بالتسلط هنا ، حيث يعجز متبع هذه الشبهة عن الوقوف في وجه أرباب الباطل ، ذلك أن باطلهم لازم من لوازم الدليل الذي يقرره و يقر بصحته .

(3) و حاجة الممكن إلى مرجح لحدوثه أمر يقرُ به العقلاء حتى من القائلين بشبهة ا لأعراض و حلول الحوادث . انظر : معالم أصول الدين للرازي (25 ـ 26) ، و انظر في ذكر شبهة الفلاسفة الموردة على اتباع دليل الأعراض و أمثالها : تهافت الفلاسفة / لعلاء الدين الطوسي (68 ـ 69) ، و شرح الأصول الخمسة (115 ـ 117) ، و انظر في ذكر تسلط الملاحدة على اتباع هذه الشبهة بمثل هذا الإيراد : شرح الأ صفهانية (99 ـ 100) ، و درء التعارض (1 / 320) ، و هذه الشبهة التي أوردها الم لاحدة على أهل الكلام باطلة على أصل أهل الإيمان ـ بحمدالله ـ فإنه يقال للفلاسفة : أنتم تجوزون قيام الحوادث بالقديم إذ الفلك قديم عندكم و الحركات تقوم به ، و تجوزون حوادث لا أول لها ، و تعاقب الحركات على الشيء لا يستلزم حدوثه ، و إذا

فتَسَلّطُ أرباب الإلحاد على أتباع هذه الشبهة ، راجعٌ إلى أنهم نفوا الأفعال الاختيارية عن الباري سبحانه و تعالى ، و القول بحدوث العالم لا يستقيم إلا بإثباتها للباري سبحانه و تعالى - و هو الصحيح ـ و إثباتها لله يبطل عليهم هذا المسلك ـ الوحيد ـ الذي أثبتوه لمعرفة الخالق و الإقرار به ، فلم يبقى لهم إلا أن يقولوا بحدوث العالم و نفي الأفعال الاختيارية ، و تناقض هذا القول ظاهر . [1]

فهذه الأوجه كافية ـ بإذن الله ـ في بيان بطلان هذه الطريقة في توحيد الله ، و سيأتي قريباً بيان ضعف و بطلان ما تقوم عليه هذه الشبهة من المعاني المحدثة كالقول بالتجسيم و التركيب .

كان كذلك ؛ فيجوز أن يكون الخالق للعالم له أفعال اختيارية تقوم به يحدث بها الحوادث ، و لا يكون تسلسلها و تعاقبها دليلاً على حدوث ما قامت به .

(1) و انظر الإشارة إلى ذلك في تهافت الفلاسفة (90 ـ 91) ، و لباب المحصل في أصول الدين / لابن خلدون (92 ـ 93 ، 96) ، و تمهيد الأوائل (50 ـ 55) .

الأصل الثالث: التركيب .

من الشبه التي أشار إليها شيخ الإسلام ، و بين أنها من أصول أهل البدع التي يقيمون مذاهبهم عليها ، شبهة التركيب ، و كلمة التركيب من الكلمات العامة المجملة التي أدخل أصحابها بها على أتباعهم الشر العظيم ، فأضلوهم عن سبيل الله . [1]

و عامة المعطلة يقولون بشبهة التركيب ، و إن كانت عند بعضهم أظهر منها عند البعض الآخر .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - عن هذه الشبهة : فلسفية معتزلية . [2]

و مقصوده - رحمه الله - أن أشهر من أشاع هذه الشبهة بين الناس ، و اعتمد عليها في تقرير مذهبه ، هم الفلاسفة و المعتزلة ، و هذا لا يعني أن غيرهم من أهل البدع لا يقولون بها ، فمتكلمة الصفاتية يعتمدون على هذه الشبهة في تقرير مذهبهم الفاسد في نفي صفات الله . [3]

و قد بيّن ذلك - رحمه الله - حيث قال : " و هذه الحجة ، المبنية على التركيب ، هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات و الأفعال ، و هم الجهمية من المتفلسفة و نحوهم ، و يسمون ذلك التوحيد . و أما المعتزلة و أتباعهم فقد يحتجون بذلك ، لكن عمدتهم الكبرى حجتهم التي زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم ، و هي حجة الأعراض . [4]

و الأمثلة على نفي صفات الله بهذه الشبهة كثيرة ، و من تلك الأمثلة :

نفي اللفظ و الحرف عن كلام الله بهذه الشبهة . [5]

نفي المكان و الجهة عن الله . [6]

---

(1) و قد تقدم الحديث عن أثر هذه الكلمات و الاصطلاحات المجملة و المحدثة في التمهيد .

(2) مجموع الفتاوى (6 / 344) .

(3) و سيأتي بيان ذلك عند الحديث عن التجسيم ، و الذي يقوم في أصله على معنى التركيب و التأليف .

(4) درء التعارض (1 / 301) و انظر (1 / 307) .

(5) انظر تهذيب شرح السنوسية (57) .

(6) انظر معالم أصول الدين (36) , و إيضاح الدليل (103 ـ 104) .

نفي اليدين عن الله .[1]
نفي الإرادة و المشيئة .[2]
نفي رؤية الله .[3]
و سيأتي ذكر الأمثلة التي تبين مدى اعتمد المعطلة على هذه الشبهة ـ كأصل ـ في نفي صفات الله في طيات البحث.[4]
و لعظم أمر هذه الكلمة العامة المجملة في قلوب أهل البدع وجدت أكثرهم على نفيها و سلبها عن الله ، و ما ذلك إلا للاشتباه العظيم الذي ورد عليهم منها .[5]
و لو علموا حقيقة هذه الكلمة و حقيقة ما يُرَادُ بها ؛ لوقفوا منها الموقف الصحيح ، فهذه الشبهة أقل ما يقال فيها إنها من زخرف القول الذي لا يجوز للمسلم أن يقوم عنده ، و سأورد ـ بعون الله و توفيقه ـ في الأوراق التالية نقض هذه الشبهة .
و قبل الشروع في نقضها لا بدّ من بيان معنى التركيب الذي بنى عليه المعطلة نفي أسماء الله و صفاته .

<u>أنواع التركيب التي يدور عليها احتجاج أهل البدع خمسة :</u>[6]

1] المركب من الوجود و الماهية .[7]
2] المركب من المادة (الهيولي) و الصورة .[8]

---

(1) انظر إيضاح الدليل (124) .
(2) انظر النجاة لابن سينا (310) .
(3) الإلهيات (2 / 127) .
(4) انظر الاستدلال على نفي صفات الباري بالآية السادسة من الفصل الثاني في الباب الأول .
(5) و انظر ـ على سبيل المثال ـ في التصريح بنفيها عن الله ما يلي : كتاب النجاة (264) ، و الصحائف الإلهية (368 ـ 369) ، و معالم أصول الدين (25) ، و المباحث المشرقية (2 / 480) ، و الإلهيات (1 / 91) ، و رسالة التوحيد لمحمد عبده (58) ، و عون المريد شرح جوهرة التوحيد (1 / 312 ، 509) .
(6) و للوقوف على ذكر هذه الأنواع انظر ما يلي : الصفدية (1 / 104 ـ 105) ، و مجموع الفتاوى (5 / 206) ، و شرح حديث النزول (88 ـ 90) و ضمن المجموع (5 / 336 ـ 337) ، و درء التعارض (1 / 102) و (3 / 389) ، و الصواعق المرسلة (3 / 945 ـ 946) ، و شرح العقيدة الطحاوية (240 ـ 241) .
(7) و انظر في الإشارة إليه تهافت التهافت / لابن رشد (174 ـ 175) ، و انظر كذلك الإلهيات (2 / 30) ، و مفاهيم القرآن (1 / 315) .
(8) الإشارات و التنبيهات لابن سينا (3 / 183) ، و النجاة (135 ـ 136 ،237 ،

3] المركب من الجنس و الفصل (و قد يُسمى المركب من الخاص و العام) .[1]
4] المركب من الذات و الصفات .[2]
5] المركب من الجواهر و الأجسام .[3]
فهذه الأنواع الخمسة هي أنواع التركيب التي يقول بها أهل الا بتداع ، و يعتمدون عليها في نفي ما وصف الله به نفسه و ما وصفه به رسوله ¢ .
و سبق الإشارة إلى أن أكثر أهل البدع استدلال بهذا الدليل هم أرباب الفلسفة ، و تبعهم في ذلك المعتزلة ، على اختلاف بينهم في تقرير الاستدلال به .
منهجية الاستدلال لدى الفلاسفة بدليل التركيب :
يمكن إجمال منهجية الاستدلال بشبهة التركيب لدى الفلاسفة في النقاط التالية :
أولا ً : يستدل الفلاسفة على وجود الله بالوجوب و الإمكان .[4]
ثانياً : الله عندهم هو واجب الوجود .
ثالثاً: و لو كان واجب الوجود موصفاً بإحدى الأنواع السابقة من التركيب ؛ لكان مركباً .[5]

---

264) و رسالة (في الحدود) (73) ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات ، و انظر تهافت التهافت (173) و رسالة ما بعد الطبيعة (39 ، 54 ، 65) ، و المباحث المشرقية (1 / 150 ـ 151 ، 152) و (2 / 46) ، و شرح المقاصد (4 / 43) ، و المعجم الفسلفي لمراد وهبة (256) .

(1) انظر تهافت التهافت (168 ، 174) و رسالة ما بعد الطبيعة (54 ، 91) ، و انظر الإشارة إليه في كتاب النجاة لابن سينا (215) ، المباحث المشرقية (1 /149 ـ 150 ، 152) ، و شرح المقاصد (4 / 43) ، و الإلهيات (2 / 30) .

(2) انظر الإلهيات (2 / 33 ـ 35 ، 41) ، و انظر كلامه في مفاهيم القرآن (1 / 320 ـ 323 ، 329 ـ 330) (6 / 66 ، 68) .

(3) و هذا هو أساس الاستدلال بالتجسيم عند متكلمة الصفاتية ، و سيأتي الحديث عنه عند الكلام عن التجسيم .

(4) و هذه الطريقة طريقة محدثة ، و أول من ابتدع الاستدلال بها ابن سينا ، انظر مجموع الفتاوى (13 / 168) و (1 / 49) ، و درء التعارض (1 / 98) .

(5) انظر الجديد في الحكمة / لابن كمونة (535 ـ 546 ، 543 ـ 544) ، و شرح الهدية الأثيرية (339 ـ 340 ، 344) .

رابعاً : و لو كان مركباً لكان مفتقراً ؛ لأن كل مُرَكَبٍ مُفْتَقِرٌ إلى مُرَكِّب ، و كل جزء من هذا الـمُرَكب مفتقر إلى الجزء الآخر ، و ما كان هذا حاله لا يكون واجباً للوجود بل هو ممكن الوجود ؛ لأن هذه الخصائص من خصائص ممكن الوجوب .[1]
فلذلك أطلق الفلاسفة على الله قولهم : إنه الوجود المطلق بشرط ا لإطلاق ، أو الواحد المطلق و جعلوه غير مقيد بوصف من الأ وصاف فراراً من أنواع التركيب سالفة الذكر.[2]

بيان منهجية الاستدلال لدى المعتزلة بدليل التركيب :

يمكن إجمال منهجية الاستدلال بشبهة التركيب لدى المعتزلة في النقاط التالية :
أولا ً : قالوا : إنّ الله قديم ، و القدم أخص أوصافه و بها تقع المفارقة بينه و بين خلقه.[3]
ثانياً : زعموا أنّ صفات الباري ، لو لم تكن هي عين الذات ؛ لكانت مباينة لها .
ثالثاً : قالوا : و لو كانت الصفات مباينة للذات ، فهذا يعني أنّ الله مركب من هذه الذات و تلك الصفات .[4]

---

(1) انظر كتاب النجاة (264) ، و الجديد في الحكمة (535 ـ 536 ، 543 ـ 545) ، و شرح الهداية الأثيرية (335 ، 344) ، .

(2) انظر كلام ابن سينا في وصف الله في رسالة أقسام العلوم العقلية (90) ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات ، و رسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية (106) ضمن المجموع السابق ، و انظر الجديد في الحكمة (542 ، 547) ، و شرح الهداية الأثيرية (335 ، 341 ، 344 ـ 345) .

(3) انظر في وصف الله بالقدم شرح الأصول الخمسة (181) و لا يخلو كتاب من كتبهم من الإشارة إلى هذه الصفة ، و انظر في كون القدم أخص أوصافه سبحانه عند المعتزلة : المغني (4 / 251) ، وفي كون المفارقة تقع بينه و بين غيره في الا ختلاف في أخص الأوصاف النفسية :شرح الأصول الخمسة (195 ـ 196 ، 202) ، و المغني (4 / 251) ، لذلك نجد من المعتزلة من يقول عن القديم (الله) إنه واحد يجري على وجهين : أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ ، و الثاني : بمعنى أنه يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره . انظر المغني للقاضي عبدالجبار (4 / 241) ، فلذلك كان إثبات الصفات بطريقتهم هو التوحيد الواجب لله القديم ، و أما من أثبتها بخلاف طريقة أرباب الإعتزال فقد أبطل هذا التوحيد و قال بالتركيب المنافي للقدم . و انظر في الإشارة إلى ذلك المغني (4 / 241 ـ 242) .

(4) هذا لازم من اللوازم ، و قد ينفون الصفات الزائدة على الذات باللازم الثاني و هو : تعدد القدماء ، حيث يقولون : إن إثبات معاني (صفات) زائدة على الذات

رابعاً : قالوا لو كان الباري مركباً من الصفات و الذات ؛ لكان محدثاً غير قديم ، و ذلك أن كل مركب محدث .[1]
خامساً : خلصوا إلى أنّ الصفات ليس لها معنى زائد على الذات ، بل هي عين الذات.[2]
فهذا الذي ذكرته حاصل كلام الفلاسفة و المعتزلة ، و نهاية ما يصلون إليه في تقريراتهم ، و الرد على ما ادعوه في حق الله ، و بيان ضعفه و سقوطه سيكون من وجوه :

الوجه الأول : الرد الإجمالي لإبطال الاستدلال بشبهة التركيب :

هذه الشبهة ـ التي فتنوا الناس بها ـ ليست من كلام الله و لا من كلام رسوله ¢ ، فمن جعلها أساساً لمعرفة الله توحيده ، و أراد حمل الناس عليها ؛ ألزم بإيراد الدليل على ما يقول ، فالدين قد تم بإتمام الله له ، و الرسالة أبلغت بإبلاغ الرسول ¢ ، فما لم يكن في حياته ¢ ديناً فليس اليوم بدين ، و ما لم يبلغه ¢ لأتباعه فليس من رسالته في شيء ، فهذه الشبهة المفتراة ـ و أشباهها ـ لم ترد على لسان الرسل عليهم الصلاة و السلام ، فكيف تجعل أساساً لتوحيد الله ، و كيف تتم النعمة و يكمل الدين إن كان أصل الأبواب و أعظمها قدراً ، و هو توحيد الله ، أهمل بيانه ، و ترك للعقول ـ كل العقول ـ حرية التقرير فيه ، و هو من أصول الغيب التي لم يطلع الله على حقيقتها أحداً من خلقه .

الوجه الثاني : الرد التفصيلي :

ضعف هذه الشبهة ظاهر من أوجه :

الوجه الأول : الاختلاف في الاستدلال بهذه الشبهة مضعف لها :

اختلاف أرباب الابتداع في الاستدلال بهذه الشبهة مبطل لها ، فكل فريق يزعم أنّ هذه الشبهة مؤيدة له في إثبات باطله الذي يزعمه ، و مبطلة لما يدعيه خصمه .
فالفلاسفة يدعون أنّ شبهة التركيب دليل لهم على أنّ الخالق هو

يلزم منه تعدد القدماء . انظر مثال على اللازم الأخير شرح الأصول الخمسة (201 ، 202) ، و المغني (4 / 341) ، و انظر الإشارة إلى الشبهتين السابقتين في شرح المقاصد (4 / 78 ، 83) .

(1) انظر شرح الأصول الخمسة (162) ، و (177 ، 200 ـ 201) ، وحق اليقين في معرفة أصول الدين (36 ، 57 ، 60) .

(2) انظر على سبيل المثال الإشارة إلى ذلك شرح الأصول الخمسة (130 ـ 131) و انظر (128 ـ 129) ، حيث قال إن صفاته كائنة لذاته ، لا لمعنى زائد على الذات .

الوجود المطلق فهو غير مقيد بوصف من الأوصاف .
و المعتزلة يزعمون أنّ شبهة التركيب دليل لهم على إثبات ما أثبتوه لله من الأوصاف كالقِدَم ، و نفي ما وصف الله به نفسه أو وصفه به نبيه ¢ مما لم يثبتوه .
و المتكلمون من أهل الإثبات ـ كما سيأتي في الحديث عن شبهة التجسيم ـ يزعمون أن التركيب دليل لهم على نفي ما لم يثبتوه من الصفات دون ما أثبتوه .
فأي التقريرات ـ في هذه الشبهة المحدثة ـ يتبّع ، التقرير الفلسفي ، أم التقرير الاعتزالي ، أم التقرير الأشعري .
فتعارض هذه التقريرات المتضادة و بدعية هذه الشبهة مسقطٌ لها ، و موجبٌ للرد إلى كتاب الله و سنة رسوله ¢ السالمين من التعارض و التناقض .

الوجه الثاني : فساد هذه الشبهة من جهة اللغة :

إنّ التركيب الذي ادعاه المعطلة هو اصطلاح حادث لهم ، و معناه معنى مبتدع ، لم يرد في اللسان العربي ، فالمعاني التي فسروا بها التركيب معانٍ محدثة ، و لا تعد عن كونها اصطلاحات اصطلح أهل التعطيل عليها ، و أرادوا حمل الناس على التصديق بها و التسليم لها .

معنى التركيب في اللغة :

التركيب في اللسان العربي يطلق على معانٍ منها :
أولاً : المثبت في الشيء : " المُرَكَّبُ : المثبت في الشيء كتركيب الفصوص . " [1]
ثانياً : " الذي يغزو على فَرَس غيره " . [2]
ثالثاً : وضع بعض الشيء على بعض : " رَكَّبَ الشيء : وضع بَعْضَه على بعض و قد تَرَكَّبَ و تراكَبَ . " [3]

(1) العين (5 / 363) ، و انظر : تهذيب اللغة (10 / 219) ، و لسان العرب (1 / 432) و (8 / 125) ، و القاموس المحيط (91) ، و يلحظ أنّ الرّكيب بمعنى المُرَكَّب ؛ لأن المُفَعّل و المُفعَلُ و المفعول كله يرد إلى فَعيل ، يقال : ثوب مُجَدّد جَديد ، و رجل مُطَلّقٌ طليق ، و مقتول قتيل . ينظر في ذلك العين 5 / 363) و تهذيب اللغة (10 / 219) .
(2) كتاب العين (5 / 363) ، و معجم مقاييس اللغة (2 / 432) ، و تهذيب اللغة (10 / 219) ، لسان العرب (1 / 430) ، و القاموس المحيط (91) .
(3) لسان العرب (1 / 432) ، و انظر : القاموس المحيط (91) .

رابعاً : أصل الشيء : المُرَكّب : " الأصلُ و المَنْبِتُ ؛ تقول فلان كريم المُرَكّبِ أي كريم أصل منصبه في قومه . "[1]
هذه المعاني اللغوية للتركيب و المُركّب ، ففي أي اللغات وردت تلك المعاني التي يستدل بها أهل التعطيل ، و حملوا دلالة اللفظة عليها ، و من أي لسان استمدوا معنى التركيب الذي التزموه و أرادوا أن يلزموا به غيرهم .
فما يسميه المعطلة مُرَكّباً ـ كالتركيب من الصفة و الموصوف ـ خطأ في الفهم و كذب على اللغة العربية ، و هو مع ذلك ليس من لغات بني آدم المعروفة .[2]
فيخلص من ذلك إلى أن المعاني التي فسر بها أهل الابتداع التركيب ليست من التركيب في شيء ، و التركيب مخالف لها و مباين .
<u>الوجه الثالث : فساد هذه الشبهة من جهة فساد لوازمها :</u>
إن موافقة أهل البدع على استدلالهم بهذه الشبهة ، و طردها ، و التزام لوازمها في توحيد الله موصل إلى إنكار وجود الباري ، و جحده بالكلية .

فهذه الشبهة قائمة على إنكار أوصاف الله ، و هذا الإنكار إنكارٌ عام و شامل لكل وصف وصف به الباري ، أو صح أن يوصف به ، و لا يُستثنى من ذلك شيء ، و نفي سائر أوصاف الذات و إنكارها ، هو في الحقيقة إنكار لهذه الذات و جحد لها ، فحقيقة الذات هو وجودها متصفة بصفاتها اللازمة لها ، و إنكار هذه الصفات إنكار لها ، فلا يتصور وجود ذات ـ خارج الذهن ـ مجردة عن الصفات.
قال ابن أبي العز - رحمه الله - : " ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات ، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها ، و إنما يفرض الذهن ذاتاً و صفةً ، كلا ً وَحْدَهُ ، و لكن ليس في الخارج ذاتٌ غير موصوفة ، فإن هذا محال ، و لو لم يكن إلا صفة الوجود ، فإنها لا تنفك عن الموجود ، و إن كان الذهن يفرض ذاتاً و وجوداً ، يتصور هذا وحده ، و هذا وحده ، لكن لا

(1) لسان العرب (1 / 432 ـ 433) ، و انظر : كتاب العين (5 / 363) ، و معجم مقاييس اللغة (2 / 432) ، و تهذيب اللغة (10 / 219) .
(2) انظر : درء التعارض (3 / 419) و مجموع الفتاوى (5 / 336) ، و الصواعق المرسلة (4 / 1336 ـ 1337) .

ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج ." [1]
و لقد طرد الفلاسفة هذه الشبهة و التزموا لوازمها ، حتى انتهوا إلى أنّ الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو هو الواحد من كل وجه ، و الذي لا يقيد بوصف من الأوصاف ، لأنه متى ما قُيِّدَ بوصف لزم افتقاره لهذا الوصف ، فيكون مركباً ، و إذا كان مركباً ؛ فهوا محتاج إلى جزئه ، و إذا كانت هذه حاله فهو مفتقر إلى غيره في وجوده ، و من ثمّ ينتفي الوجوب عنه . [2]
و لقد علم علماء السلف خطورة هذه المذاهب ، و بينوا حقيقة أقوال هؤلاء المبتدعة في حق الله ، و شناعة ما ينتهون إليه في وصف الحق سبحانه و تعالى .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " أما توحيد الفلاسفة فهو : إنكار ماهية الرب الزائدة على وجوده ، و إنكار صفات كماله ، و أنه لا سمع له ، و لا بصر ، و لا قدرة ، و لا حياة ، و لا إرادة ، و لا كلام ، و لا وجه ، و لا يدين ، و ليس فيه معنيان متميز أحدهما عن الآ خر البتة ، قالوا : لأنه لو كان كذلك لكان مركباً ، و كان جسما مؤلفاً ، و لم يكن واحداً من كل وجه ، فجعلوه من جنس الجوهر الفرد ، الذي لا يحس و لا يرى و لا يتميز منه جانب عن جانب ، بل الجوهر الفرد يمكن وجوده ، وهذا الواحد الذي جعلوه حقيقة رب العالمين يستحيل وجوده ، فلما اصطلحوا على هذا المعنى في التوحيد ، و سمعوا قوله : {ی ی ی} [سورة البقرة:163] ، وقوله : {گ گ گ گ گ گ گ } [سورة المائدة:73]
نزلوا لفظ القرآن على هذا المعنى الاصطلاحي ، و قالوا : لو كان له صفة ، أو كلام ، أو مشيئة ، أو علم ، أو حياة ، أو قدرة ، أو سمع ، أو بصر لم يكن واحداً ، و كان مركباً مؤلفاً ، فسموا أعظم التعطيل بأحسن الأسماء و هو التوحيد ، و كسوه ثوبه ، و سموا أصح الأشياء وأحقها بالثبوت ، و هو صفات الرب ، و نعوت كماله

---

(1) شرح العقيدة الطحاوية (1 / 98) ، و مراده بالخارج - رحمه الله - أي خارج الذهن ، و انظر مجموع الفتاوى (5 / 283 ـ 284 ، 326) و (6 / 98 ـ 100) (17 / 161) ، و منهاج السنة النبوية (2 / 133 ـ 134 ، 494) ، و الرد على المنطقيين (2 / 239) .

(2) انظر الرسالة الخامسة (90) و الرسالة السابعة ، الرسالة النيروزية (106)ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبعيات ، و شرح الهداية الأثيرية (342 ، 344، 338) ، و الجديد في الحكمة (543).

بأقبح الأسماء و هو التركيب و التأليف ، فتولد من بين هذه التسمية المنكرة للمعنى الصحيح ، و تلك التسمية الصحيحة للمعنى الباطل جحد حقائق أسماء الرب و صفاته ، بل و جحد ماهيته و ذاته ، و تكذيب رسله . " [1]

فهذه هي حقيقة قول أهل البدع ، و نهاية ما ينتهون إليه هو نفي وجود الباري سبحانه و تعالى ، و لا يخفى أنّ ما كان هذا مآله و نهايته لا يعدوا عن كونه باطلاً محضاً .

الوجه الرابع : بيان أنهم بنفيهم الثابت من صفات الله بهذه الشبهة وقعوا في شرٍ مما فروا منه :

كل من نفى شيئاً من صفات الله الثابتة لأجل لازم من اللوازم ؛ لزمه هذا اللازم فيما أثبته ، و هذه قاعدة مطردة لازمة لكل معطل .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " قال المحققون : كل من نفى شيئاً من الأسماء و الصفات الثابتة بالكتاب و السنة فإنّه متناقض لا محالة ، فإنّ دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبته ، فإن كان دليل العقل صحيحاً بالنفي ؛ وجب نفى الجميع ، و إنّ لم يكن ؛ لم يجب نفي شيء من ذلك ، فإثبات شيء و نفي نظيره تناقض باطل ." [2]

فالمعتزلة نفوا صفات الله ـ الثابتة له بالكتاب و السنة ـ زعماً منهم أنّ في إثباتها قولاً بالتركيب في حق الباري سبحانه و تعالى ، و الفلاسفة نفوا صفات الحق سبحانه و تعالى ، و جعلوه الوجود المطلق ، فراراً من التركيب المنافي لوجوب الوجود ـ بزعمهم ـ و عند التحقيق يتبين أنّ ما فروا منه أولاً ـ و هو التركيب ـ لزمهم في ما انتهوا إليه آخراً .

---

(1) الصواعق المرسلة (3 / 929 ـ 931) و انظر (3 / 981 – 982 ، 984) ، و انظر إغاثة اللهفان (2 / 373) ، و شرح العقيدة الأصفهانية (77) ، و بغية المرتاد (410 ، 417) ، و درء التعارض (1 / 286) ، و الرد على المنطقيين (1 / 160 ـ 161) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 332) ، و الصفدية (1 / 112 ، 242 ـ 243) ، و مجموع الفتاوى (2 / 94 – 95 ، 295) و (5 / 330 ـ 331) و (6 / 38 ، 516 ـ 517) و (11 / 483 ـ 484) و (17 / 106 ـ 107) ، و التدمرية (17) و ضمن المجموع (3 / 7) .

(2) مجموع الفتاوى (6 / 47) ، و انظر شرح حديث النزول (112 ، 126، 128) و ضمن المجموع (5 / 351 ، 360 ، 362) .

فالمعتزلة يصفون وجود الله بالقِدَم ، بل و يجعلون الفيصل بين وجود الخالق و المخلوق هو الاتصاف بهذه الصفة ـ صفة القدم ـ ، و معلوم أنّ الوجودَ مغايرٌ للقِدَم ، فيلزمهم من ذلك نفي هذه الصفة حتى لا يقعوا في التركيب المزعوم ، و لو نفوا هذه الصفة لنفوا أخص أوصاف الباري ، التي يفرقون بها بينه و بين خلقه كما قروا ذلك في مذهبهم ؛ لذلك كانوا ملزمين بإثبات هذه الصفة ، فإذا أثبتوها صفةً لله ؛ لزمهم ما فروا منه أولا ً ، فتكون حقيقة الباري عندهم متركبة من الوجود و القدم.

و الفلاسفة جعلوا الله الوجود المطلق بشرط الإطلاق فراراً من التركيب المزعوم ، فيقال لهم : أنتم أثبتم وجود الله ، و فرقتم بينه و بين وجود خلقه بالوجوب و الإمكان ، فقلتم الباري واجب الوجود و المخلوق ممكن الوجود .

فيقال هنا : هل هذا التفريق بين الممكن و الواجب لمعنى موجود أم معدوم ؟

ـ فإن كان التفريق بين الواجب و الممكن لمعنى موجود في كلٍ منهما يميّزهما عن بعضهما ؛ فقد وقع التركيب الذي فررتم منه ؛ لأ نه حينئذ يكون الواجب مركباً من الوجود و من المعنى الذي به امتاز عن الموجود الممكن و هو الوجوب .

ـ و إن كان التميز بينهما لشيء معدوم ؛ فقد قلتم القول المحال عقلا ً ؛ ذلك أنّ المعدوم ليس بشيء حتى ينبني عليه حكم في الوجود .

ـ و إن كان المعنى الذي تم التفريق به بين الواجب و الممكن في الواجب فقط ؛ فقد لزمكم التركيب أيضاً ، كما سبق الإشارة إلى ذلك في الحالة الأولى .

ـ و إن كان هذا المعنى المميز بينهما في الممكن دون الواجب ؛ لزمكم رفع الممكن في حقيقة الوجود فوق الواجب ؛ لأن كل ما كان في الوجود و صفاته أمكن كان وجوده أوجب .

و شيخ الإسلام له كلام نفيس في إلزام المبتدعة بالتركيب الذي فروا منه ، فإته - رحمه الله - ذكر الصفات التي أطلقوها على الله و بيّن أنها متنوعة مختلفة ، و التنوع و الاختلاف في هذه الصفات يلزم قائليها بالتركيب الذي فروا منه .

قال - رحمه الله - : " من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، و الجسم ليس هو العرض ، و الموصوف ليس هو الصفة ،

و الذات ليست هي النعوت ، فمن قال : إن العالم هو العلم ، و العلم هو العالم ؛ فضلاله بيّن . و كذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم ، فمن قال : إن العلم هو المعلوم و المعلوم هو العلم ؛ فضلاله بين أيضا.
و لفظ العقل إذا أريد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو اسم الفاعل ، و لا المعقول الذي هو اسم مفعول ، و إذا أريد بالعقل جوهر قائم بنفسه فهو العاقل ؛ فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته ، و كذلك إذا سُمّيَ عاشقاً ومعشوقاً بلغتهم ، أو قيل : محبوب و محب بلغة المسلمين ؛ فليس الحب و العشق هو نفس العاشق ، و لا المحب ، و لا العشق و لا الحب هو المعشوق ، و لا المحبوب ، بل التمييز بين مسمى المصدر و مسمى اسم الفاعل و اسم المفعول ، و التفريق بين الصفة و الموصوف مستقر في فِطَرِ العقول و لغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول " [1]
الوجه الخامس ً : البناء على هذه الشبهة إنما هو بناء على المظنون و المتوهم ، و هذا الباب لا يقبل فيه إلا اليقين و ما ينبني عليه :
الناظر في تقريرات أهل البدع التي بُنِيَت على هذه الشبهة يجد أنها تجتمع في كون مبناها الذي قامت عليه إنما هو الظن و الوهم ، فكل أنواع التركيب التي يقول بها أهل البدع محلها هو الوهم و الخيال الذهني ، و ليس لها وجود حقيقي في الخارج . [2]
و الأحكام التي تُبنى على المتوهم ـ غير الموجود ـ هي أحكام وهمية متخيلة ، ليس لها حقيقة ثبوتية في خارج الذهن يُعْتَدُّ بها و يُحَالُ إليها .
و أهل التعطيل أعظم من تمسك بهذه القاعدة في باب العقائد ـ بِ

---

(1) درء التعارض (1/ 285 ـ 286) و انظر مجموع الفتاوى (6 / 345) ، و انظر في وصف الله بأنه عالم و أنّ علمه هو ذاته : شرح الأصول الخمسة (183) و اللإلهيات (1 / 111) ، و مفاهيم القرآن (1 / 319) ، و انظر في وصف الله بأنه عقل و عاقل و معقول ، وعاشق و معشوق ، و لذيذ و ملتذ كتاب النجاة لابن سينا(280 ـ 282) .
(2) انظر مجموع الفتاوى (5 / 206) ، و (6 / 346 ـ 347) .

الباطل ـ فهم ردوا دلالة أحاديث الآحاد ، و أبوا القبول بها في باب الاعتقاد ، زعماً منهم أنها لا تفيد إلا الظن ، و الظن لا يُعْتَدُّ به في باب الاعتقاد ؛ لأنّ هذا الباب لا يُقبل الاحتجاج فيه إلا بما يفيد اليقين .
فهم قرروا ترك أحاديث الآحاد ـ و هي كلام الرسول ¢ ـ لأتها ظنية الثبوت و الدلالة ـ بزعمهم ـ فأي الأمرين أحق أن يُرد بهذه العلة ـ التي ردت بها سنة المصطفى ـ الأثر الثابت بالإسناد الصحيح إلى المعصوم ¢ ، أم القول المتوهم المتخيل الذي يفرضه الذهن و ليس له حقيقة خارج الذهن يقاس عليها ؟
و شيخ الإسلام أظهر حقيقة ما يدور عليه كلام أرباب هذا المذهب ، و بين أنهم في آخر أمرهم لا يصلون إلا إلى الخرص و الحيرة ، فقال - رحمه الله - : و الذي سموه " علم ما بعد الطبيعة " إذا تدبر : لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج و إنما تصوروا أموراً مقدرةً في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج ، و لهذا منتهى نظرهم ، و آخر فلسفتهم و حكمتهم هو الوجود المطلق الكلي ، و المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية . و المقصود أنهم كثيراً ما يَدّعون في المطالب البرهانية ، و الأمور العقلية ما يكونون قدّروه في أذهانهم . و يقولون : نحن نتكلم في الأمور الكلية و العقليات المحضة . و إذا ذُكِرَ لهم شيء . قالوا : نتكلم فيما هو أعم من ذلك ، و في الحقيقة من حيث هي هي . و نحو هذه العبارات ، فيطالبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج ، و يقال : بينوا هذا أي شيء هو ؟ فهنالك يظهر جهلهم ، و أنّ ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان ، لا حقيقة له في الأعيان . مثل أن يقال لهم : اذكروا مثال ذلك . و المثال أمر جزئي ، فإذا عجزوا عن التمثيل ، و قالوا : نحن نتكلم في الأمور الكلية . فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم ، و فيما لا يعلمون أنّ له معلوماً في الخارج ; بل فيما ليس له معلوم في الخارج ، و فيما يمتنع أن يكون له معلوم في الخارج ، و إلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كانت معلوماته ثابتة في الخارج . و قد كان الخسرو شاهي من أعيانهم و من أعيان أصحاب الرازي ، و كان يقول : ما عثرنا إلا على هذه الكليات . و كان قد وقع في حيرة و شك حتى كان يقول : والله ما

أدري ما أعتقد . والله ما أدري ما أعتقد .[1]

الوجه السادس ً : تصور استدلال المبتدعة بهذه الشبهة ناقض لها من أصلها :

يستدل أهل البدع بهذه الشبهة على نفي الصفات عن الخالق سبحانه و تعالى ، معتمدين في ذلك على التفريق بين الواجب و الممكن بهذه الشبهة ، و هذه الطريقة باطلة في أصلها الذي قامت عليه ، بل هي تجرد الباري سبحانه و تعالى عن الوجوب الذي يزعمون أنهم يصفون به الحق سبحانه و تعالى .

و بيان ذلك أن يقال لهم :

ـ أنتم تنفون المعاني الثبوتية عن الله ، فإذا كان واجب الوجود لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب إذاً ، لأن الوجوب معنى ثبوتي .

ـ و إذا لم يكن واجباً ؛ لم يلزم من التركيب أي محذور لكي يتجنبه الإنسان عند الإخبار عن الباري سبحانه و تعالى .

ـ و إذا كانت الحالة على هذه الصورة ؛ فلا يلزم من وصف الله بـ المعاني الثبوتية أي لازم فاسد .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " إن كان الواجب لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب ، و إذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال ؛ و ذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب ، المستلزم لنفي الوجوب و هذا تناقض ؛ فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب ، فكيف ينفونها لثبوته ؟ "[2]

فهذا البيان يظهر ضعف و عوار هذه الشبهة ، و كونها مقررة لبطلا نها ـ بنفسها ـ أظهر من كونها مقررة لحق خارج عنها .

الوجه السابع : التناقض في هذه الشبهة مبطل لها :

قال تعالى : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة النساء:82]

فهذه الشبهة لما كانت ليست من دين الله في شيء كان ما تحويه من التناقض و التضارب أكثر مما تدل عليه من الحق ـ إن كانت تدل على شيء من ذلك ـ فتناقض هذه الشبهة يدل دلالة بينة على بطلانها .

---

(1) مجموع الفتاوى (9 / 227 ـ 228) .

(2) مجموع الفتاوى (6 / 345) .

و يظهر تناقضها من وجهين :
الوجه الأول : كون الحجة ناقضة لنفسها و مبطلة لما سيقت لإ ثباته ، كما سبق بيانه قريباً .
الوجه الثاني : أن التسليم بهذه الشبهة يجعل ثبوت الواجب بنفسه مستلزما لنفيه ؛ و بيان ذلك بأن يقال :
ـ إن الواجب بنفسه حق موجود ، عالم قادر فاعل .
ـ و الممكن قد يكون موجوداً عالماً ، قادراً فاعلا ً .
ـ و ليست المشاركة في مجرد اللفظ ؛ بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار .
ـ فإن كان ما به الاشتراك (المعنى العام الكلي المشترك فيه بين الواجب و الممكن) مستلزماً لما به الامتياز (ما يكون الواجب به واجباً ، و ما يكون الممكن به ممكناً) ؛ فقد صار الواجب ممكناً و الممكن واجباً .
ـ و إن لم يكن مستلزماً ؛ فقد صار للواجب ما يتميز به عن الممكن ـ غير هذه المعاني المشتركة ـ فصار فيه جهة اشتراك و جهة امتياز ، و هذه عندهم تركيب ممتنع.
ـ فإن كان هذا التركيب مستلزما لنفي الواجب فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه ، و هذا تناقض .[1]

<u>الوجه الثامن : لا يمكن تنزيه الله عن النقائص بهذه الشبهة ، و كل من بنى تنزيهه لله على هذه الشبهة لا يُعَدُّ منزهاً :</u>

إنّ مما يبين و يظهر بطلان هذه الشبهة ، أنه لا يمكن تنزيه الله عن شيء من النقائص بهذه الشبهة ؛ فإنّ المُبطِلَ يستطيع أن يصف الله بما شاء من أوصاف النقص مع التزامه لنفي التركيب عن الله ؛ فيقول ـ تعالى الله عن قوله ـ : الخالق عاجز ، و فقير ، و ضعيف ، و هزيل ، و لا يستطيع الخلق و لا الرزق ، إلى ما شاء من أوصاف النقص و الذم ، مع التزامه بنفي التركيب عن هذا الموصوف ، فهل أغنت هذه الشبهة عنّا شيئاً في تنزيه الله عن هذه النقائص .
و هذا يظهر سلامة منهج أهل السنة و الجماعة الذين ذهبوا إلى

(1) انظر مجموع الفتاوى (6 / 345 ـ 346) ، و انظرفي بيان فساد دلالة هذه الطريقة و ما تؤدي إليه رسالة الفرقان بين الحق و الباطل (173) و ضمن المجموع (13 / 149) .

نفي النقائص عن الله لأنها نقائص ، دون النظر إلى هذه الشبهة العامة المجملة ـ و أمثالها ـ و التي يصعب دفع الباطل بها ، فما البال بتقرير الحق اللازم لله .
و ما قرّره شمس الدين السمرقندي يبين صحة ما أشرت إليه ، من أنّ المبتدعة أنفسهم يتعبون في تقرير الحق أو نفي الباطل عن الله بهذه الشبهة و أمثالها و يعانون المشقة في سبيل ذلك ، فقد أشار إلى أن إيجاد البرهان على وحدانية الله عَسْرٌ ، و ليس في كتب الفلاسفة و المتكلمين ما يعتدُ به في هذا الجانب .[1]
فإذا كان تقرير وحدانية الله و نفي الشريك عنه صَعُبَ على هؤلاء المبتدعة فما البال بما هو أدق من ذلك من جوانب توحيد الله ؛ لذا قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " كل من بنى تنزيهه للرب عن النقائص و العيوب على نفي الجسم ، فإنه لا يمكنه أن ينزهه عن عيب أصلا بهذه الحجة ، و كذلك من جعل عمدته نفي التركيب "[2]

فلعل في هذه الأوجه التي أوردتها ما يشهد ـ بإذنه تعالى ـ على بطلان شبهة التركيب و يظهر فسادها .

---

(1) انظر الصحائف الإلهية (310) .
(2) رسالة الفرقان بين الحق و الباطل (188 ـ 189) و ضمن مجموع الفتاوى (13 / 167).

دليل التجسيم :

أكثر المعطلة من الاعتماد على هذه الشبهة في نفي صفات الله الواجبة له سبحانه و تعالى ، و جعلوها أصلاً لهم في باب أسماء الله و صفاته ، و لقد أشار شيخ الإسلام ـ كما سبق بيانه ـ إلى أن هذه البدعة تعد هي و بدعة نفي التشبيه من أعظم فتن أهل الضلال في توحيد الأسماء و الصفات ، فلذلك لا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من الاعتماد عليها أو الإشارة إليها ، و الأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصر ، و سأذكر بعضاً منها.

فمن ذلك : أن الجويني نفى المعنى الثابت لاستواء الله على عرشه زعماً منه أن إثبات ذلك المعنى يقتضي التجسيم فقال : " إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه ظاهر اللسان ، و هو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم ، و إن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم ." (1)

و وافقه على بدعته الرازي فجعل إثبات اللقاء لله على الحقيقة ـ و هو ثابت بكلام الله و كلام رسوله ¢ ـ من التجسيم الذي لا يجوز على الله . (2)

و قال مثل قوله غيرُه من أهل الابتداع حيث نفوا صفة النزول عن الله . (3)

و ذهب بعضهم إلى أن إثبات اليد لله ، أو العين من التجسيم الذي يجب نفيه عنه سبحانه و تعالى . (4)

---

(1) الإرشاد (60) ، و إذا أثبت مثبت لله صفة ـ بالكتاب أو السنة ـ لا توافق هواه وصمه بالمجسم انظر على سبيل المثال (148) ، و انظر في نفي المعنى الصحيح للاستواء ـ بذات الشبهة ـ حاشية تهذيب شرح السنوسية (69) ، و الإشارة إلى مذهب أهل الحق (235 ـ 236) ، و إيضاح الدليل (103) ، و القول الفصل شرح الفقه الأكبر (193) ، و الموجز لأبي عمار الأباضي (1 / 164) .

(2) انظر أساس التقديس (111) ، و انظر كلامه على النصوص التي تخالف ما يقرره في هذا الباب ـ باب أسماء الله و صفاته ـ حيث جعل ظواهرها من التجسيم الذي يجب رده . معالم أصول الدين (36) ، و انظر : التفسير الكبير (27 / 129 ـ 130) .

(3) انظر الإرشاد (150 ـ 151) ، و شرح الأصول الخمسة (66) ، و إيضاح الدليل (164) .

(4) انظر حاشية تهذيب شرح السنوسية (67) في نفي اليد ، و (89 ـ 90) في نفي العين ، و انظر كذلك في نفي اليد : أصول الدين لعبدالقاهر البغدادي (111) ، و

و قال آخرون : إن الله لا يوصف بالجهة . بل و جعلوا الاتصاف بـ الجهة من خصائص الأجسام الناقصة ـ التي يجب أن ينزه الله عن مماثلتها ـ و حرّفوا كلّ نص شرعي أثبت الله فيه لنفسه ما يليق به من جهة العلو .[1]

و هناك أمثلة كثيرة ـ و هي أكثر من أن تحصر ـ تبين مدى انحراف أهل الأهواء عن الصراط المستقيم لتلبسهم بهذه الشبهة ، و تظهر و تجلي عِظَمَ تمويههم بها على أمة محمد ¢ .[2]

و لقد ساقت هذه البدعة أصحابها حتى أوقعتهم في المهالك ، فغدى بعضهم ينفي عن الله كل وصف ـ و صف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ¢ ـ كما قرره كثير من أهل البدع ، فقد قال أحدهم :

فَلَـمْ يَبـقَ إلا الله ذاتٌ تنـزّهـتْ فليس لها وصفٌ و ليس لها اسـمُ

و ذو الوصف مخلوقٌ و ذو الاسم حادثٌ و ما الله روحٌ في علاهُ و لا جسمُ

و عن وصـفه في الـذكر نـزّه ذاتـه و ما الوصف إلا منكَ أثبَتَهُ الرسمُ

فنـزّه عن التنـزيه في كـل حـالـةٍ فما لك في الإدراك حظٌ و لا قسمٌ[3]

و يسوق الهوى أصحابه ، و يسير داء الكلَبِ بأهله حتى يجترئوا

الرائق في تنزيه الخالق (159) . و نفي اليمين : القول الفصل (194) . و نفي الاصبع : إيضاح الدليل (179) . و في نفي العين انظر : رسائل العدل و التوحيد (1 / 186) ، و إيضاح الدليل (187) ، و الرائق في تنزيه الخالق (159) .

(1) انظر شرح الأصول الخمسة (249 ، 276) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 20ـ22) ، و الرائق في تنزيه الخالق (141 ، 153) ، و القول الفصل شرح الفقه الأكبر (217) ، و الإلهيات لجعفر سبحاني (1 / 111) .

(2) انظر للاستزادة من هذه الأمثلة ما يلي : المغني في أبواب العدل و التوحيد للقاضي عبدالجبار (4 / 2220 ، 221 ، 222) في نفي الحجاب عن الله ، و (5 / 214) في نفي الكبر عن الله ، و (5 / 221) في نفي الإحاطة ، و (5 / 256) في نفي القرب ، و انظر في نفي معنى الصمد عن الله : أساس التقديس (109 ـ 110) ، و الرائق في تنزيه الخالق (167) .

(3) أسرار الشريعة لعبدالغني النابلسي (118) ، و جعل بعضهم الصفات التي وردت بها النصوص الشرعية من التجسيم انظر : رسائل العدل و التوحيد (1 / 185 ـ 186) .

على كلام الله و كلام رسوله ¢ ، فيجعلوه دالا ً بظاهره على ما لا يليق بالله من التجسيم ـ زعموا ـ و أحالوا الناس في طلب الهداية على أنفسهم ، و أمروهم بترك كتاب ربهم ، و نبذ سنة نبيهم ¢ وراء ظهورهم .[1]
و لقد تضافرت همم أهل البدع على تعظيم هذه الشبهة ؛ فعظموها في أنفسهم و هوّلوها في نفوس أتباعهم ، فغدوت لا ترى كتاباً لهم ، و لا مصنفاً ـ في توحيد الله ـ إلا و زخرفوه بهذه الشبهة ، و لو ذهب العادُ ليعدّ المواطن التي أورد فيها أهل البدع نفى هذه الكلمة المجملة عن الله ؛ لأعياه العد ، و طال به المقام و ما وصل إلى غاية .[2]
و سيظهر للمطلع ـ على ما سبق الإشارة إليه من كلام أهل التعطيل ـ مقدار ما لهذه الشبهة في أنفس أصحابها من عظيم المكانة و القدر .
و هذه الشبهة الواهية تقوم على معاني مجملة و مقدمات موهومة ، نمّقها إبليس و أوحاها إلى المتبُوعِينَ من أئمة الضلال ، ففُتِنُوا بها و فُتَنوا ، و أحسن الظن بها و بأصحابها الأتبَاعُ ، و سلموا أنها من الحق الذي لا مرية فيه ؛ و هي عند النظر و التحرير فاسدة المعنى ، واهية المبنى ، بنيت على شفا جرف هار ، ظاهرة البطلان في معناها الذي قامت عليه ، و بينة البطلان في مقدماتها التي ارتكزت عليها ، و بعون الله أبين في هذه الأوراق فساد هذه الشبه و عوارها .
<u>بيان بطلان شبهة التجسيم :</u>
<u>شبهة التجسيم في حقيقتها تقوم على أمرين :</u>

---

(1) انظر هجوم أهل البدع على ظواهر النصوص الشرعية بهذه الشبهة في : شرح العقائد النسفية و حاشيتها (96 ، 257) ، و الموجز للأباضي (1 / 126 ، 143) ، و معالم أصول الدين (36) ، و مفاهيم القرآن لجعفر سبحاني (1 / 313) .
(2) انظر على سبيل المثال : قواعد العقائد (145 ، 159) ، و المباحث المشرقية للرازي (2 / 479) ، و شرح الأصول الخمسة (230) ، و الإشارة إلى مذهب أهل الحق (191) ، و شرح المواقف(8 / 25) ، و الملحة في الاعتقاد و الأنواع في التوحيد ، ضمن رسائل في التوحيد للعز بن عبدالسلام (11 ، 31) ، و أسرار الشريعة (148) ، و الرائق في تنزيه الخالق (130 ، 133) ، و القول الفصل في شرح الفقه ا لأكبر (140) ، و الإلهيات (1 / 83 ، 91) و (2 / 112) ، و يندر أن يخلو كتاب من كتب أهل البدع من ذكر هذه الشبهة .

الأمر الأول : معنى محدث مبتدع وضع للجسم ، مخالف للسان العربي ، و لما جاء في النص القرآني ، و زعم واضعوه أنه محل إجماع بين أهل اللغة .
و الأمر الثاني : مقدمات عقلية بنيت على ذاك المعنى المبتدع المحدث ، يزعم أصحابها أنها مسلمة الثبوت بين سائر العقلاء .[1]
و نقض هذه البدعة سيكون ـ إن شاء الله ـ من طريقين : الأول : مجمل ، و الثاني مفصل :
أولا : الرد المجمل في نقض شبهة التجسيم :
و يُقال فيه : إنّ كل ما خالف كتاب الله و سنة رسوله ¢ ، أو عاد عليهما بالنقض و الرد من التقريرات و الأدلة العقلية المزعومة ؛ فحقه الرد و الإطّراح ، أياً كانت هذه الأدلة و أياً كان قائلوها ، فالأ صل في المسلم أن يقبل كلام الله و كلام رسوله ¢ ، و لا يعارضه بقول فلان و فلان ، أو بعقل فلان و فلان ، فليس لمخلوق قول مع قول الله و قول رسوله ¢ .
قال سبحانه و تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ} [سورة الأحزاب:36]
و قال تعالى : {ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې} [سورة البقرة:140] و ما أشبه هؤلاء المبتدعة ـ الرادين لكلام الله و كلام رسوله ¢ ـ بإخوانهم من اليهود حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم ، و اتبعوا أهوائهم و ما توحيه إليهم شياطينهم ، قال تعالى : {ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ} [سورة البقرة:101-102]
و لا يخفى أن ما يقوله أهل البدع مما يخالف كلام الله و كلام رسوله ¢ إنما هو من وحي الشياطين ، قال تعالى : {ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ} [سورة الأنعام:112]
فما هذا حاله و شأنه ، حريٌ بالمؤمن أن لا يلتفت إليه ، فضلاً عن أن يلقي له بالاً ، أو يرفع به رأساً .
ثانياً: الرد المفصل :
و في ابتدائه لا بد من أن أشير إلى أن أرباب الابتداع بنوا شبهتهم على معنى محدث للجسم لم يسبقوا إليه ، و زعموا أن هذا المعنى مجمع على صحته بين أهل اللسان العربي ، ثم قالوا :

---

(1) و هذا ظاهر بالاستقراء لأقوال المعطلة .

إن وصف الله بالصفات ـ التي لم يثبتوها ـ يقتضي التجسيم . فكانت هذه المقدمة العقلية الأولى لهم في هذه الشبهة ، و أضافوا مقدمة عقلية أخرى و هي قولهم : إنّ الأجسام بهذا المعنى متماثلة ، و الله لا شبيه له و لا مثيل ، فهذا يلزمنا بنتيجة هذه المقدمات و هي : أن الله لا يوصف بهذه الصفات .

مقدمات شبهة التجسيم :

يمكن إجمال مقدمات شبهة التجسيم التي أقام عليها المعطلة قولهم في التالي :

(المقدمة الأولى) : وصف الله بأي وصف ـ ما عدا الصفات التي أثبتوها ـ يستلزم التجسيم .

(المقدمة الثانية) : الأجسام متماثلة .

(المقدمة الثالثة) : الله لا يماثل الأجسام .

(النتيجة) : الله لا يوصف بهذه الصفات . و يصح أن يقال : الله ليس بجسم .

و هذه الشبهة ظاهرت السقوط ، و ذلك من وجوه :

الوجه الأول : الكلام في التجسيم نفياً و إثباتاً ليس من كلام الله و لا من كلام رسوله ¢ ، و لا من كلام الصحابة أو التابعين رضي الله عنهم :

فيقال هنا :

أولاً : إن تقرير توحيد الله بهذا الأمر المحدث مخالف لكتاب الله و سنة رسوله ¢ : فإنّ الله أنزل فيما أنزل على رسوله ¢ قوله : { ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ } [سورة المائدة:3]

فكل ما لم يكن ديناً ثابتاً في ذاك الوقت فليس اليوم ديناً ، فإنّ الله قد أكمل للأمة دينها ، و أغناها في أعظم ما تحتاج إليه ـ و هو توحيده سبحانه و تعالى ـ بكلامه و كلام رسوله ¢ عن كلام غيرهما .

و قد قال سبحانه و تعالى : { ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ } [سورة المائدة:67] و كل من يدين بدين الإسلام يعلم أن الرسول ¢ قد بلّغ الرسالة كاملةً كما أُنزلت إليه كاملةً ، فلو كانت هذه البدعة من الدين لكانت داخلةً فيما أُمر الرسول ¢ بتبليغه ، و حيث أن الرسول ¢ لم يذكرها و لم يشر إليها ، فهذا يشهد بأن هذه

البدعة ليست من الدين في شيء . [1]

ثانياً : لم يُنْقل عن أحد من الصحابة ، و لا التابعين ، و لا سلف الأمة إثبات التجسيم لله أو نفيه عنه :

إنّ مما يظهر بدعية هذه الشبهة و يشهد بفسادها أته لم يؤثر عن أحد من العدول من الصحابة و التابعين و أهل القرون الفاضلة أنه قرر الدين بهذه الشبهة .

قال شيخ الإسلام - رحمه اللّه - : " لم ينقل عن أحد من الأنبياء ، و لا الصحابة ، و لا التابعين ، و لا سلف الأمة ، أنّ اللّه جسم ، أو أنّ اللّه ليس بجسم ، بل النفي و الإثبات بدعة في الشرع ." [2]

و يُقَالُ أيضاً : إنّ ما به تمت نعمة اللّه و هدايته للأولين ، تتم به نعمته و هدايته للآخرين ، فصحابة الرسول ¢ كانوا أعظم الأمة توحيداً لله ، و أرسخهم قدماً في ذلك ، و ما أوثر عنهم في هذا الباب كلمة من الكلمات التي أفتتن بها أهل الأهواء و البدع و جعلوها أساس الدين و ركنه ، فمن زعم زعماً في دين اللّه ، و أراد حمل الناس عليه ؛ ألزم بحال الصحابة الأولين ، و الهُدَاةِ المتقدمين ، فإن التزم المخالفة ، و المفارقة لمن هم أعظم منه علماً ، و أرسخ إيماناً و يقيناً ، ولمن شُهدَ لهم بالهداية و الرضا ؛ ألزمناه ما التزم ، و حمّلناه ما تحَمّل ، و ماذا بعد الحق إلا الضلال ، و ليس بعد الهداية إلا الغواية .

ثالثاً : عدم ذكر الشبهة أو استعمالها في تقرير الحق أو دفع الباطل مع وجود الداعي و قيام الحاجة فيه دلالة ظاهرة على بدعيتها و سقوطها و بطلانها :

من أظهر ما يشهد ببدعية هذه الشبهة ، و أتها غير مرادة شرعاً ، أنّ اليهود كانوا عند النبي ¢ بالمدينة ، و كانوا أحياناً يذكرون له بعض الصفات فيوافقهم عليها ، و يذكرون بعضاً فيردها عليهم

---

(1) و أهل البدع لما أعيتهم النصوص الشرعية الثابتة أن يستدلوا بها ؛ وضعوا الأحاديث كفعل الروافض و الصوفية ، أو نقلوا عن الوضاعين كفعل إخوانهم من الجهمية و المعتزلة .

(2) شرح حديث النزول (258) و ضمن المجموع (5 / 434) ، و انظر كذلك في الإشارة إلى أن هذه البدعة لم تؤثر عن السلف الصالح : الصفدية (2 / 33) ، و بيان تلبيس الجهمية (2 / 498 ، 500) ، و مجموع الفتاوى (4 / 152) ، و أساس القول بالتجسيم هم الجهمية و أتباعهم المعتزلة ، انظر بيان تلبيس الجهمية (2 / 498) .

كوصف الله بالفقر ، و أن يده سبحانه و تعالى مغلولة ، و قد ذمهم الله عليها ، و لم يقل الله و لا رسوله ¢ قط إنّ اليهود يجسمون . و لم يرد عنه ¢ أنّ في التوراة تجسيماً و لا عابهم بذلك قط ، و لا رد هذه الأقوال الباطلة بأنها من التجسيم كما يفعل أهل البدع ، و هذا يشير إلى بدعية هذه الطريقة في تن-زيه الله عما لا يليق به . [1]

و ينبغي أن يُعلمَ : أنّه لو أمكن نفي النقائص عن الله أو إثبات الكمال له بمثل هذا الاصطلاح الحادث ، لكان واجباً على المسلم أن لا يلتفت إليه ؛ لأنّ المعاني الشرعية يجب أن يُعَبّرُ عنها بالألفاظ الشرعية الثابتة ، فالعبارات و الاصطلاحات المحدثة يغلب عليها ا لإجمال و التلبيس ، و ما هذا حاله تركه أولى و أحرى .[2]
و يقال كذلك : لفظ الجسم ، لم ينطق به الوحي إثباتاً فتكون له حرمة الإثبات ، و لا نفياً فيكون له إلغاء النفي .[3]
<u>الوجه الثاني : بطلان المعنى الذي فسروا به الجسم و حملوا عليه دلالته :</u>
إنّ مخالفة معنى التجسيم ـ الذي أقام عليه المعطلة شبهتهم ـ للسان العربي فيه أكبر دلالة و أظهر برهان على فساد شبهتهم .
فالمعطلة يطلقون الجسم و يعنون به معانٍ مغايرة لمعناه في اللسان العربي :
<u>للجسم عند أهل التعطيل معانٍ منها :</u>
<u>المعنى الأول للجسم عند المعطلة :</u>
قال أبو بكر الباقلاني : " الجسم في اللغة هو : المؤلف المركب . " [4]

و قال : " فالجسم هو المؤلف يدل على ذلك قولهم : رجل جسيم و زيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات و ليس يعنون بـ المبالغة في قولهم : " أجسم " و " جسيم " إلا كثرة الأجزاء المُنضّمة و التأليف لأنهم لا يقولون : " أجسم " فيمن كثرت علومه

---

(1) انظر كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (13 / 167ـ 168) .
(2) انظر كلام شيخ الإسلام - رحمه الله - : مجموع الفتاوى (17 / 320) ، و سبق ا لإشارة في التمهيد إلى خطر الاصطلاحات الحادثة ، و العبارات العامة المجملة .
(3) انظر الصواعق المرسلة (3 / 939) .
(4) الإنصاف (16) .

و قُدَرُه و سائر تصرُّفه و صفاته غير الاجتماع حتى إذا كثر الا جتماع فيه يتزايد (كذا ، و لعلها بتزايد) أجزائه قيل أجسم و رجل جسيم فدل بذلك على أنّ قولهم : جسم . مفيد للتأليف.[1]

المعنى الثاني للجسم عند المعطلة :

قال القاضي عبدالجبار : " اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، و لا يحصل فيه الطول و العرض و العمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء ، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ، و يسمى طولاً و خطاً ، و يحصل جزءان آخران عن يمينه و يساره منضمان إليهما ، فيحصل العرض ، و يسمى سطحاً أو صفحة ، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ، و تسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً . هذا هو حقيقة الجسم في اللغة "[2]

المعنى الثالث للجسم عند المعطلة :

قال شمس الدين السمرقندي : " عرّفه المتقدمون (الفلا سفة) بأنه : جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، و هي : الطول و العرض و العمق "[3]

---

(1) تمهيد الأوائل (37) . و انظر (220 ، 223) ، و انظر : الإرشاد (39 ، 61) ، و الغنية في أصول الدين (50 ، 81) ، و الإشارة إلى مذهب أهل الحق (191) ، و عقيدة السلف لأبي إسحاق الرازي (289 ، 290) ، و قواعد العقائد (159) ، و أصول الدين لجمال الدين الغزنوي(67) ، و التمهيد لقواعد التوحيد (46 ، 56) ، و شرح العقائد النسفية (96) ، و شرح المقاصد / لسعد الدين التفتازاني (3 / 10 ـ 11) ، و شرح المواقف / للجرجاني (6 / 294) ، و القول الفصل (140 ، 208) و قوله متردد بين قول الأول و القول الثالث .

(2) شرح الأصول الخمسة (217) و انظر (224) ، و المغني في أبواب التوحيد و العدل (5 / 183) ، و المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 189) ، و انظر : الخلاصة النافعة للرصّاص (62) ، و الرائق في تنزيه الخالق (130) ، و انظر الصحائف الإلهية (253 ـ 254) .

(3) الصحائف الإلهية (253) ، و انظر كتاب النجاة لابن سينا (238 ، 135 ـ 136) و انظر رسالته (في الحدود) ص (73) ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات ، و ذكر معاني أخرى للجسم هناك ، و المباحث المشرقية (2 / 9) ، و شرح المقاصد (3 / 14 ـ 15) ، و شرح المواقف (6 / 282 ـ 283) ، و الإلهيات (2 / 110) ، و المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا (1 / 402) ، و المعجم الفلسفي لمراد وهبه (256) و الفرق بين التعريف الثاني و الثالث هو أن المعتزلة يشترطون التركيب في الجسم أما الفلاسفة فلا يشترط التركيب بل قد يكون الجسم جسماً بسيطاً غير

هذه الأقوال الثلاثة أشهر ما نُقِلَ في بيان معنى الجسم ـ و يلحظ أنها تشترك في اشتراط التركيب في معنى الجسم ، كُلٌ بحسب قوله ـ و تبقى أقوال أخرى أعرضت عن ذكرها ، إما لكون الكلام لا حاجة له هنا مع أصحابها ، لأنهم خرجوا بأقوالهم عن محل الخلا ف ـ و هو نفي أوصاف الله ـ كالكرامية ، أو مُنْبَنِيَةٌ على ما سبق ذكره ، أو شذّ فيه القائل عن قول أصحابه المشهور عنهم .[1]

فبعد ذكر أقوال أهل البدع في بيان المعنى المقصود من الجسم و التجسيم ، و الذي اعتمدوا عليه في نفي الأوصاف الثابتة لله سبحانه ـ بكلامه أو كلام رسوله ¢ ـ نأتي على بيان سقوط هذا الأ صل ، و بيان فساد ما ارتكزوا عليه من اللغة و جعلوه حجة لهم في تقرير هذه الشبهة .

أوجه نقض المعنى اللغوي للجسم عند أهل التعطيل :

يُقَالُ للمخالفين : إنّ هذه المعاني التي وضعتموها للجسم ، و زعمتم أنها محل إجماع بين أهل اللسان العربي مردودة عليكم بما يلي :

أولاً : الاختلاف بينكم في بيان معنى الجسم يشير إلى بطلان هذا الدليل :

كل فرقة من أهل التعطيل جعلت للجسم معنى يناسب ما تريد تقريره من الباطل ، ثم زعمت أن المراد بالجسم في اللغة هو هذا المعنى دون غيره من المعاني ، و هذا التناقض بينهم في سرد المعاني المتغايرة ـ في تفسير الجسم ـ يدل على بطلان الدليل اللغوي الذي اعتمدوا عليه ، فليس قول أحدهم في بيان المعنى المراد من الجسم بأولى من قول الأخر ، و حيث أن الحالة هذه ؛ فذلك يوجب رد أقوالهم جميعاً في هذه المسألة ، فجميع المعطلة يزعم أن الإجماع قائم على قوله ، و هذا التناقض في نقل الإجماع

مركب من جواهر أو أجسام أخرى ، و الفلاسفة يلحظون الأبعاد الثلاثة في تعريف الجسم و يجعلون التركيب تابعاً له انظر رسالة النجاة (238) .

(1) انظر أمثال هذه الأقوال في : شرح المواقف (6 / 282 ـ 294) و (7 / 2) ، و أصول الدين لعبدالقاهر (46 ـ 50) ، و شرح المقاصد (3 / 10) و ما بعدها ، و تهافت الفلاسفة لعلاء الدين الطوسي (58) ، و انظر في بيان اختلاف أقوال أهل البدع في معنى الجسم كلام شيخ الإسلام - رحمه الله - في تفسير سورة الإخلاص ضمن المجموع (17 / 315 ـ 316) .

بينهم شاهدٌ على بطلانه .[1]

ثانياً : معنى الجسم في اللغة مخالف للمعنى الذي ذكره المخالفون :

و لو سُلِمَ بأنّ أحد الأقوال المبتدعة - في بيان معنى الجسم - كان محل اتفاق بين أهل البدع ، فيقال : جميع ما ذكرتموه - في معنى الجسم - مخالف للسان العربي .

فالعرب لم ترِدْ بالجسم ما أراده المخالفون ، و كلامهم بين أيدينا مسطور ، و هذه المعاجم اللغوية شاهدة على ما نقول ، و مقرة بكذب و تحريف المخالف ، و سأورد كلام أهل اللغة في بيان المعنى المراد من الجسم ، و لينظر كل من له بصيرة ، هل في كلام أهل اللغة ما يوافق قول المعطلة أو يسانده ؟

معنى الجسم عند أهل اللسان العربي :

قال الخليل بن أحمد : "الجِسْمُ يَجْمَعُ البَدَنَ وأعضاءَه من الناس وا لإبلِ والدّوابِّ " [2]

و بقوله قال الأزهري .[3]

و عند الجوهري الجسم هو : الجَسَدُ .[4]

فالجسم في اللسان العربي يراد به البدن و الجسد ، فهذا اللفظ يتضمن الدلالة على الغلظ و الكثافة ، فلذلك يُقَالُ للثوب : له جسد أو جسم إذا كان ثخيناً غليظاً ، و يُسَمى الدم جسداً . كقول الشاعر :

فلا لعمر الذي زرته حججا و ما أريق على الأنصاب من جسد

---

(1) و انظر تعدد الأقوال في بيان معنى التجسيم في الأوراق المتقدمة ، و قد نقل ا لأشعري - رحمه الله - في معنى الجسم أكثر من أحد عشر قولا . انظر مقالات الإسلا ميين (2 / 4 - 7) .

(2) كتاب العين (6 / 60) .

(3) انظر تهذيب اللغة (10 / 599 - 600) .

(4) انظر الصّحاح (4 / 1533 - 1534) ، و انظر كذلك - للاطلاع على معنى الجسم - المحكم و المحيط الأعظم / لابن سيده (7 / 200) ، و لسان العرب (12 / 99) ، و هي قريبة مما سبق ذكره ، و انظر ما نقله شيخ الإسلام - رحمه الله - في معنى الجسم عند العرب في تفسير سورة الإخلاص ضمن المجموع (17 / 314 - 315) ، و انظر كلام شيخ الإسلام - رحمه الله - في الإشارة إلى مخالفة أهل البدع للسان العربي في معنى الجسم في شرح حديث النزول (238 - 243) و ضمن المجموع (5 / 420 - 423) .

(1)

و أما ما أحدثه المخالفون من المعاني المبتدعة للجسم فإنها لا تعْدُ عن كونها اصطلاحاً خاصاً بهم اصطلحوا عليه ، و الاصطلاحات الخاصة لا يتحاكم إليها في قضايا الناس و أحوالهم العامة ، فما البال في توحيد الله سبحانه و تعالى .[2]

ثالثاً : المعنى الذي لحظه المعطلة في معنى الجسم معنى بعيد و خفي ، و هذا يدل على أنه غير مراد في الوضع اللغوي :

ينبغي أن يعلم أنّ المعطلة - في تعريفاتهم المختلفة للجسم - لحظوا معنى التركيب و التأليف .[3]

فهم يقولون : إن الشيء أجسم من غيره إذا كان أكثر منه في التركيب و التأليف .

و هذا القول منهم باطل لأمرين :

الأمر الأول : هذا المعنى لم يُشَر إليه في كلام المتقدمين من أهل اللسان العربي ، فكيف يجعل هو أصل المعنى في هذه الكلمة ؟ و يُزْعمُ أنّه مُجْمَعٌ عليه !

و لو فُرِضَ أنّ هذا المعنى الغريب ورد في موطنٍ واحد أو مصنف منفرد ؛ لما صحّ حمل المعنى العام للكلمة عليه ؛لأن الأصل في معنى الكلام العربي أن يحْملَ على الشائع و المتعارف عليه من المعنى بين أهل اللسان لا على الخفي الذي لا يُعْرَف ، أو يَعْرِفُه بعض الناس .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : المعنى المشهور في اللغة لا يكون مسماه ما لا يفهمه إلا بعض الناس .[4]

و قال - رحمه الله - : " لا ريب أن العرب تقول هذا جسيم أي عظيم الجثة . و هذا أجسم من هذا أي أعظم جثة ، لكن كون العرب تعتقد أن ذلك لكثرة الأجزاء التي هي الجواهر الفردة ، إنما

---

(1) انظر مجموع الفتاوى (5 / 422 ـ 423) .

(2) انظر شرح حديث النزول (257 ـ 258) و ضمن المجموع (5 / 433) ، و انظر التمهيد من هذا البحث .

(3) انظر المصنفات التي سبق ذكرها و الإشارة إليها عند ذكر معنى الجسم عند أهل البدع ، و انظر ما قاله شيخ الإسلام - رحمه الله - في ذلك . شرح حديث النزول (240) و ضمن المجموع (5 / 421) .

(4) انظر شرح حيث النزول (243) و ضمن المجموع (5 / 424) .

يكون إذا كان أهل اللغة قاطبة يعتقدون أن الجسم مركب من الجواهر الفردة ، و الجوهر الفرد هو شيء قد بلغ من الصغر و الحقارة إلى أنه لا يتميز يمينه من يساره . و معلوم أن أكثر العقلاء من بني آدم لا يتصور الجوهر الفرد ، و الذين يتصورونه أكثرهم لا يثبتونه ، و الذين أثبتوه إنما يثبتونه بطرق خفية طويلة بعيدة ، فيمتنع أن يكون اللفظ الشائع في اللغة التي ينطق بها خواصها و عوامها أرادوا به هذا .

وقد علم بالاضطرار أنّ أحداً من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم ينطق بإثبات الجوهر الفرد ، و لا بما يدل على ثبوته عنده ، بل و لا العرب قبلهم ، و لا سائر الأمم الباقين على الفطرة ، و لا أتباع الرسل ، فكيف يُدّعى عليهم أنهم لم يقولوا لفظ جسم إلا لما كان مركباً مؤلفاً ، و لو قلت لمن شئت من العرب : الشمس و القمر و السماء مركب عندك من أجزاء صغار كل منها لا يقبل التجزي ، أو الجبال ، أو الهواء ، أو الحيوان ، أو النبات ؛ لم يتصور هذا المعنى إلا بعد كلفة ، ثم إذا تصوره قد يكذبه بفطرته " [1]

الأمر الثاني : ورد في اللغة ما يرد هذا المعنى الذي لحظه المعطلة في الجسم ، بل و يبطله من أصله : فالعرب ما كانت تسمي الهواء الكائن بين السماء و الأرض جسماً ، و هو مركب متألف ـ كما هو معلوم لدى الموافق و المخالف ـ ، و لا تسمي الروح جسماً و هي ـ على قولهم ـ متركبة متألفة ، بل على العكس فالثابت في اللسان العربي هو التفريق بين الروح و الجسم ، و قد نزل القرآن بهذا التفريق ، قال تعالى في وصف المنافقين : { ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ } [سورة المنافقون:4] ، و من المعلوم أن الله لا يعني أرواح المنافقين الباطنة ، بل يعني البدن و الجسد الظاهر ، لأن أرواح المنافقين أخبث الأرواح و بواطنهم أخبث البواطن .

و قد قال الفراهيدي : الرُوحانِيُّ من الخلق نحو الملائكة ، و خُلِقَ روحاً بلا جسم . [2]

---

(1) مجموع الفتاوى (17 / 321 ـ 322) .

(2) العين (3 / 291) ، و في تهذيب اللغة : الرُوحانيون أرواح ليس لها أجسام ، و لا يُقالُ لشيءٍ من الخلق رُوحاني إلا للأرواح التي لا أجساد لها ، مثل الملائكة و الجن ، وما أشبهها ، فأمّا ذوات الأجساد فلا يُقالُ لهم روحانيون . انظر تهذيب اللغة (5 / 226) ، فيلحظ هنا أنه يفرق بين الروح و الجسم ، و أن أهل اللغة لا يعنون بالجسم

و لا يخفى أن هذا التفريق لا يستقيم مع أقوال أهل البدع و تفسيراتهم المغلوطة للجسم .[1]

الوجه الثالث : نقض المقدمة الأولى (الوصف بالصفات يقتضي التجسيم)من مقدمات هذه الشبهة :

هذه المقدمة منقوضة بأمور :

الأمر الأول : منع صحة هذه المقدمة :

يُقالُ للمخالفين : إن ما قررتموه غير صحيح ، فليس كلُ ما وصِفَ بوصف يكون جسماً ، أو تسَمِيهِ العرب جسماً ؛ فهذه الروح موصوفة بصفات كثيرة ، و من ذلك أنها تخرج و تدخل ، و تصعد و تهبط ، و مع ذلك لا تسمى جسماً ، بل ورد في كتاب الله ما يثبت التفريق بينها و بين الجسم ـ و سبق الإشارة إلى ذلك قريباً ـ و هذا الليل و النهار يوصفان بأوصاف كثيرة ، منها الطول و القِصَر ، و لا تسمي العرب الليل أو النهار أجساماً ، و هذا الهواء بين السماء و الأرض ، يوصف بأوصاف كالحر و البرد و الشدة و اللين ، بل و يشغل مكاناً ، و مع ذلك فالعرب لا تسميه جسماً ؛ فهذه الأ مثلة ـ و غيرها كثير ـ تبين أن هذه المقدمة غير مسلمة الثبوت لمُدّعيها .[2]

الأمر الثاني : المخالف يثبت صفات للباري و لا يقول باستلزامها للتجسيم :

إنّ المعطلة يثبتون لله بعض الصفات ـ و هذا لازم لكل أحد ـ و منها صفتي الوجود و البقاء ، و مع ذلك فهم يقولون : إن إثبات هذه الصفات لا يقتضي وصف الله بالتجسيم . فيقال لهم : و كذلك إثبات سائر الصفات التي وردت في كلام الله و كلام رسوله ¢ لا يقتضي التجسيم .

ما يعنيه أهل البدع . (و إن كان ينبغي أن يُعلم أن تسمية الملائكة بالرواحنيين غير ثابتة شرعاً [انظر معتقد فرق المسلمين و اليهود و النصارى و الفلاسفة و الوثنيين في الملائكة المقربين / للدكتور محمد العقيل (56 ـ 57)] ، و لكن الغرض هو الإ شارة إلى التفريق بين ما يسميه أهل اللغة جسماً و بين ما يطلق عليه أهل البدع اسم الجسم) .

(1) و انظر في ذكر التفريق بين الجسم في اللسان العربي و بين ما عناه أهل البدع ما ذكره شيخ الإسلام في تفسير سورة الإخلاص ضمن المجموع (17 / 315 ، 323) ، وشرح حديث النزول (241 ـ 242) و ضمن المجموع (5 / 422 ـ 423) .

(2) انظر كلام شيخ الإسلام - رحمه الله - : مجموع الفتاوى (5 / 214) .

فكل ما يقرّره ـ المعطل ـ في الصفات التي نفاها يلزمه نظيره في الصفات التي أثبتها، و ما لا يلزمه في الصفات التي أثبتها فهو غير لازم لغيره ـ من المثبتة ـ في الصفات التي يثبتونها ـ و ينفيها المعطل ـ مما ورد في كتاب اللّه و سنة رسوله ¢ .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه اللّه - : من نفى النزول والا ستواء أو الرضى و الغضب ، أو العلم و القدرة ، أو اسم العليم ، أو القدير ، أو اسم الموجود ، فراراً بزعمه من تشبيه و تركيب و تجسيم ، فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما الزمه لغيره فيما نفاه هو ، و أثبته المثبت .
فكل ما يستدل به على نفي النزول و الاستواء و الرضى و الغضب ؛ يمكن منازعه أن يستدل بنظيره على نفي الإرادة و السمع و البصر و القدرة و العلم ، وكل ما يستدل به على نفي القدرة و العلم و السمع و البصر ، يمكن منازعه أن يستدل بنظيره على نفي العليم و القدير و السميع و البصير ، و كل ما يستدل به على نفي هذه الأسماء ، يُمكن منازعه أن يستدل به على نفي الموجود و الواجب .
ثم قال - رحمه اللّه - : إذا قال (المبتدع) النزول و الاستواء ونحو ذلك من صفات الأجسام ، فإنه لا يعقل النزول و الاستواء إلا لجسم مركب ، و اللّه سبحانه منزه عن هذه اللوازم ، فيلزم تنزيهه عن الملزوم . أو قال : هذه حادثة و الحوادث لا تقوم إلا بجسم مركب .
و كذلك إذا قال : الرضا و الغضب ، و الفرح و المحبة ، و نحو ذلك : هو من صفات الأجسام فإنه يقال له : و كذلك الإرادة و السمع و البصر و العلم و القدرة من صفات الأجسام ، فإنّا كما لا نعقل ما ينزل و يستوي و يغضب و يرضى إلا جسماً ؛ لم نعقل ما يسمع و يبصر و يريد و يعلم و يقدر إلا جسماً .
فإذا قيل : سمعه ليس كسمعنا ، و بصره ليس كبصرنا ، و إرادته ليست كإرادتنا ، و كذلك علمه و قدرته .
قيل له : وكذلك رضاه ليس كرضانا ، و غضبه ليس كغضبنا ، و فرحه ليس كفرحنا و نزوله و استواؤه ليس كنزولنا و استوائنا .[1]

---

(1) شرح حديث النزول (112 ـ 114) مختصرأ ، و ضمن المجموع (5 / 351 ـ 352) ، و انظر ما بعدها فهناك بيّن شيخ الإسلام - رحمه اللّه - أنّ كل من نفى شيئاً

الوجه الرابع : نقض المقدمة الثانية (الأجسام متماثلة) من مقدمات هذه الشبهة :

هذه المقدمة من المقدمات التي يزعم كثير من أهل البدع أنها من الضروريات ، التي يُسَلِّمُ بها عامةّ الناس ، و يزعمون أنّ العلم بهذا التماثل بين الأجسام حاصل ضرورة لكل أحد ، و بنوا على هذه المماثلة المزعومة مذاهبهم الباطلة في توحيد الله ، و نفوا بها أسماء الله و صفاته .

و كثير من المعطلة يقولون بتماثل الأجسام ـ على اختلافٍ بينهم في تحقيق هذه المماثلة ـ و ورود هذا القول في كتبهم ظاهر ، و لعل في الإشارة إلى بعض هذه الكتب ما يشهد بقبولها لديهم .[1]

و فساد و بطلان هذه المقدمة يظهر بالأمور التالية :

الأمر الأولً : القول بالمماثلة ـ وفق تقرير المعطلة ـ لا يبقي بين الموجودات اختلافاً و تميزاً:

إنّ مما قرره المعطلة أنّ المماثلة حاصلة بين سائر الأجسام ، و معلوم أنّ كل موجود دون الخالق ـ وفق ما يقرره المخالف ـ فهو جسم ، و هذا بدوره يسقط الاختلاف بين الموجودات ، بل و يسقط التباين أيضاً ؛ فالإنسان مماثل للحيوان ، و الماء مماثل للنار ، و الهواء مماثل للجبال ، و لا يخفى أنّ هذا القول لا يقوله عاقل يدري ما يقول.[2]

و الشرع شاهد على بطلان هذه المماثلة المزعومة فقد نفى الله المماثلة بين موجودين من نفس الجنس فقال تعالى : {ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی} [سورة محمد:38]

من صفات الله لزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه لغيره فيما نفاه ، و بيّن رحمه الله أن هذه البدعة تنتهي بقائليها إلى نفي وجود الله .

(1) انظر على سبيل المثال ما يلي : معالم أصول الدين للرازي (32 ، 34 ، 35 ، 41) ، و المسائل الخمسون له (26 ، 33) ، و أساس التقديس له (32 ، 34 ، 35 ، 43 ، 113 ، 225) ، و التفسير الكبير له (27 / 131) ، و التمهيد لقواعد التوحيد (56) ، و شرح الأصول الخمسة (92 ، 99 ، 219) ، و شرح المواقف (8 / 4) ، و الرائق في تنزيه الخالق (131) .

(2) انظر ما قاله شيخ الإسلام في درء التعارض (1 / 115 ـ 118) ، و شرح حديث النزول (246 ـ 247) و ضمن المجموع (5 / 425) , و انظر كذلك الصواعق المرسلة (3 / 1016) .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : ما يسمى في لغة العرب جسداً وجسما ونحو ذلك ، هو مما يُعلم أته ليس متماثلا ً بصريح العقل والحس ، فكيف بما هو أعمُ من ذلك ، مثل كونه يُشَارُ إليه ، أو كونه يقبل الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق . (1)

و كلام شيخ الإسلام ظاهر الصحة ، فإن العرب تنفي المماثلة بين الشيئين من الجنس الواحد ، فما البال إذا اختلفت الأجناس ؟!
قال أوس بن حجر (ت نحو 2ق هـ) :
فإنْ تنكحِي ماويّة َ الخيرِ حاتِماً فمَا مثلُهُ فينا و لا َ في ا لأعاجمِ
فَتى لا يَزَالُ الدّهْرَ أكبَرُ هَـمِّهِ فِكاكَ أسِيرٍ أوْ مَعونَة َ غـَارمِ
و قال حسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ :
أتـَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِـكُفْءٍ فَشَرُّكُمَا لِخَيرِكُمَا الفِدَاءُ
هـَجَوْتَ مُبَارَكاً بَرّاً حَنِيفًا أَمِينَ اللَّه شِيمَتُهُ الْوَفَـاءُ
فهذا كلام العرب و هم أدرى باللسان من أهل البدع الذين غلبت عليهم عُجْمَةٌ اللسان و عجمة القلب ، ينفون المثل عن الموجودين من جنس واحد ، و هذا يُبَيّنُ خطأ من زعم تماثل سائر الأجسام ، فهل يُترك كلام الله ، و كلام أهل اللسان لزعم هؤلاء الأغمار ، الذين جعلوا التماثل عاماً بين جميع المخلوقات .

الأمر الثاني : تماثل الأجسام غير مسلم به بين أهل البدع أنفسهم :

و مما ينقض هذه المقدمة أن يقال إن التماثل بين الأجسام مُخْتَلَفٌ فيه بين أهل البدع أنفسهم ، و إن كان عامتهم يقرون به ، إلا أنّ هذا الإقرار لا يُسلِّمُ به البعض منهم للبعض الآخر ، ذلك أنّ بينهم خلاف في أصل معنى الجسم وما يقع عليه ، و هذا الاختلا ف في أصل معنى الجسم له أثره في تقرير التماثل و التسليم به ، فكل حزب من المعطلة يُقِرُ بتماثل الأجسام التي يعدها هو أجساماً ، إلا أنّ ما يثبته هو جسماً فغيره قد لا يثبته كذلك ؛ فالمبتدع قد يرى أنّ هذين الموجودين متماثلين ـ وفق هذه الشبهة ـ لأنه يراهما جسمين ، و يخالفه غيره من أهل البدع في إثبات هذا

(1) درء التعارض (7 / 112)مختصراً ، و يشير بقوله (ما هو أعم ..) إلى معاني الجسم عند أهل البدع .

التماثل المزعوم ؛ لأنه لا يراهما جسمين أصلا ً ، فمن هنا يقع الا ختلاف بينهم في تقرير هذا التماثل بين الأجسام .[1]
و الاختلاف في حقيقة التماثل و تقريره مسقط له ؛ فكل فرقة من أهل البدع تزعم أنّ التماثل الذي تثبته هو التماثل الصحيح ، و ما عداه فهو باطل ، و هذا يشير إلى بطلان هذه المقدمة المزعومة ، فالكل يزعم الإجماع على صحة ما قاله ، و أن قوله هو ما اتفقت العقول و القلوب على التسليم له ، و التصديق به .
و تبيّنُ كذب جميع أهل البدع فيما ادعوه من الإجماع على صحة ما قالوه ، و ظهور الاختلاف بينهم ، بل و التناقض و التعارض ، شاهد على بطلان هذه المقدمة المزعومة.

<u>الوجه الخامس : كل من بنى تن-زيه لله على نفي التجسيم فإنه لا يعد منزهاً لله عن شيء من المعايب ، و لا يكون له ذلك و إن أراده :</u>[2]

إن المعطلة الذين اعتمدوا في تنزيه الله على نفيي التجسيم لا يستطيعون تنزيه الباري سبحانه و تعالى عن شيء من النقائص ، ذلك أنّ التجسيم الذي فروا منه ـ بنفي أسماء اللّه و صفاته ـ لازم لهم فيما أثبتوه له سبحانه و تعالى من الأسماء و الصفات ، و هذا المأخذ لازم لكل أهل التعطيل ؛ ذلك أنّ إثبات الوصف لله لازم لكل أحد ، فما من متبع و لا مبتدع إلا و هو يثبت لله صفة من الصفات .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في شأن أهل البدع : " ثم إنهم جعلوا عمدتهم في تنزيه الرب عن النقائص على نفي الجسم ، ومن سلك هذا المسلك لم ينزه الله عن شيء من النقائص البتة ، فإنه ما من صفة ينفيها ، لأنها تستلزم التجسيم و تكون من صفات الأجسام ؛ إلا يقال له فيما أثبته نظير ما يقوله هو في نفس تلك الصفة .
فإن كان مثبتاً لبعض الصفات ؛ قيل له : القول في هذه الصفة

---

(1) و انظر في سرد الاختلاف بين أهل الملل في تجانس الأجسام في أصول الدين للبغدادي (52 ـ 55) .
(2) انظر رسالة الفرقان بين الحق و الباطل (187، 188) ضمن مجموع الفتاوى (13 / 166 ـ 167) ، و تفسير سورة الإخلاص ضمن المجموع (17 / 324) و انظر درء التعارض (1 / 127 ، 129 ـ 130) .

التي تنفيها كالقول فيما أثبته ، فإن كان هذا تجسيماً و قولاً باطلاً فهذا كذلك ، و إن قلت : أنا أثبت هذا على الوجه الذي يليق بالرب . قيل له : و كذلك هذا . و إن قلت : أنا أثبته و أنفي التجسيم . قيل : و هذا كذلك ، فليس لك أن تفرق به بين المتماثلين .
وإن كان ممن يثبت الأسماء وينفي الصفات كالمعتزلة ، قيل : له في الصفات ما يقوله هو في الأسماء ، فإذا كان يثبت حياً عالماً قادراً ، و هو لا يعرف من هو متصف بذلك إلا جسماً ، كان إثبات أنّ له علماً وقدرةً كما نطق به الكتاب والسنة كذلك.
و إن كان ممن لا يثبت لا الأسماء و لا الصفات كالجهمية المحضة و الملاحدة ، قيل له : فلا بد أن تثبت موجوداً قائماً بنفسه ، و أنت لا تعرف ذلك إلا جسماً ، و إن قال : لا أسميه باسم لا إثبات و لا نفي . قيل له : سكوتك لا ينفي الحقائق ، و لا واسطة بين النفي و الإثبات ، فإما أن يكون حقاً ثابتاً موجوداً ، و إما أن يكون باطلاً معدوماً . و أيضا فإن كنت لم تعرفه ، فأنت جاهل فلا تتكلم ، و إن عرفته فلا بد أن تميز بينه و بين غيره بما يختص به ، مثل أن تقول : رب العالمين ، أو القديم الأزلي ، أو الموجود بنفسه و نحو ذلك ، و حينئذ فقد أثبت حياً موجوداً قائماً بنفسه ، و أثبته فاعلاً و أنت لا تعرف ما هو كذلك إلا الجسم ." [1]
فتبين من هذا الكلام النفيس لشيخ الإسلام أنّ هؤلاء المبتدعة لا يستطيعون تنزيه الله عن شيء من النقائص بهذه البدعة ، ذلك أنه ما من نافٍ ينفي عن الله شيئاً من الأسماء أو الصفات بهذه الشبه إلا لزمه فيما أثبته نظير ما نفاه ، و هذا لازم لكل المعطلة .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " قال المحققون : كل من نفى شيئاً من الأسماء و الصفات الثابتة بالكتاب و السنة فإنّه متناقض لا محالة ، فإنّ دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبته ، فإن كان دليل العقل صحيحاً بالنفي ؛ وجب نفي الجميع ، و إن لم يكن ؛ لم يجب نفي شيء من ذلك ، فإثبات شيء و نفي نظيره تناقض

---

(1) رسالة الفرقان بين الحق و الباطل (187 ـ 188) و ضمن المجموع (13 / 164 ـ 166) ، و انظر شرح حديث النزول (113 ـ 126) و ضمن مجموع الفتاوى (5 / 352 ـ 359) ، و مجموع الفتاوى (6 / 44 ـ 48) ، و درء التعارض (1 / 127 ـ 129) ، و الصفدية (2 / 34 ـ 35) .

باطل ." [1]

الوجه السادس : هذه الشبهة من المتشابه الذي لا ينقطع به النزاع :

أهل البدع الذين طاروا بهذه الشبهة ظنوا أنها الفيصل ـ في باب أسماء الله و صفاته ـ بين الفِرَقِ في بيان الحق الثابت لله و الباطل الذي ينزه عنه سبحانه و تعالى ، و المتمعن في حقيقة هذه البدعة ، و حقيقة القائلين بها يعلم علماً ضرورياً أنّ ما زعمه المبتدعة أبعد ما يكون عن الصحة و الصواب ؛ فإنّ أهل البدع لم يجمعوا على قول واحد في هذه الشبهة ، بل تجد البعض منهم ينفي بها صفاتاً يثبتها غيره من أهل البدع و العكس صحيح ، و الكل يزعم أن التجسيم فيما نفاه ، و التن-زيه فيا أثبته ، فمن هنا عاد الجواب بينهم بهذه البدعة متشابهاً ؛ فلا ينقطع به النزاع ، و لا يرتفع به الاختلاف ، و لا يحصل به التفريق بين الحق و الباطل .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " كل من نفى شيئاً قال لمن أثبته : إنه مجسم ، فغلاة النفاة من الجهمية و الباطنية يقولون لمن أثبت له الأسماء الحسنى : إنه مجسم . و مثبتة الأسماء دون الصفات من المعتزلة و نحوهم يقولون لمن أثبت الصفات : إنه مجسم . و مثبتة الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية يقولون لمن أثبت ذلك : إنه مجسم ، و كذلك سائر النفاة ." [2]

و قال رحمه الله : " ما من ناف ينفي شيئاً من الأسماء و الصفات إلا و هو يزعم أته قد قام عنده دليل العقل على أته يدل على التجسيم ؛ فيكون متشابهاً ، فيلزم حينئذ أن تكون جميع الأسماء و الصفات متشابهات . " [3]

الوجه السابع : هذه الشبهة سبب في تسلط الملاحدة على القائلين بها :

إنّ من القواعد المهمة التي ينبغي لكل متبع للحق أن يدركها هو أنّ

---

(1) مجموع الفتاوى (6 / 47) ، و انظر شرح حديث النزول (112 ، 126، 128) و ضمن المجموع (5 / 351 ، 360 ، 362) .

(2) منهاج السنة النبوية (2 / 213 ـ 214) .

(3) مجموع الفتاوى (6 / 44) .

كل من شارك أهل الباطل في باطلهم تسلط عليه أهل الباطل بقدر مشاركته لهم في هذا الباطل .[1]
و قريب منها و مكمل لها القول : بأنّ أهل الباطل يتسلطون على ا لإنسان بقدر مخالفته للسنة .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " ليس لمبطل بحمد الله حجة ، و لا سبيل بوجه من الوجوه على من وافق السنة و لم يخرج عنها ، حتى إذا خرج عنها قدر أنملة تسلط عليه المبطل بحسب القدر الذي خرج به عن السنة ." [2]
فمن هنا كان أهل الباطل يتسلط بعضهم على بعض ، فكل من شارك صاحبه في باطل ، تسلط عليه صاحب هذا الباطل بقدر هذه المشاركة ، فحيث شارك أهل البدع الملاحدة و الفلاسفة في أصول باطلهم ، تسلط عليهم أولئك و ألزموهم بجملة أقوالهم ، و هذا من عقاب الله لمن ترك الطريقة الشرعية في تقرير الحق ، و انحرف إلى الطرق المبتدعة التي لم ينزل الله بها من سلطان .
و من صور تسلط الملاحدة الدهريين أنهم يقولون لأهل البدع القائلين بهذه الشبهة : لو كان للعالم رب أو صانع أو خالق لكان إما جسماً ، و إما عرضاً . و دليل هذا الحصر أنه إما أن يكون قائماً بنفسه ، و هو الذي يعني بالجسم ، و إما أن يكون قائماً بغيره ، و هو الذي يعني بالعرض ، فلا يجوز أن يكون عرضاً ؛ لأنه لا يقوم بنفسه ، فهو مفتقر إلى محل يقوم به ، و لا يجوز أن يكون جسماً ، لما ذكرتم من الدليل المتقدم بعينه (أي دليل التجسيم) .[3]
و قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : "و من هنا دخلت الملاحدة و الباطنية على المسلمين حتى ردوا عن الإسلام خلقاً عظيماً ؛ صاروا يقولون لمن نفى شيئاً عن الرب ـ مثل من ينفي بعض الصفات أو جميعها ، أو الأسماء ـ ألم تنف هذا لئلا يلزم التشبيه و التجسيم ؟! فيقول : بلى . فيقول : و هذا اللازم يلزمك فيما أثبته ؛ فيحتاج أن يوافقهم على النفي شيئاً بعد شيء حتى ينتهي أمره إلى أن لا يعرف الله بقلبه ، و لا يذكره بلسانه ، و لا يعبده ، و لا يدعوه ، و إن كان لا يجزم بعدمه ، بل يعطل نفسه عن الإ

---

(1) انظر الصواعق المرسلة (4 / 1255 ، 1392) .
(2) الصواعق المرسلة (4 / 1255) و انظر (4 / 1394) .
(3) الصواعق المرسلة (3 / 1013 ـ 1014) .

إيمان به ." [1]
و قد بيّن - رحمه الله - سبب هذا التسلط من الملاحدة على هؤلاء المعطلة البيان التام الشافي فقال : " و ينبغي أن يعلم أن الذي سلط هؤلاء الدهرية على الجهمية شيئان (أحدهما) ابتداعهم لدلائل و مسائل في أصول الدين تخالف الكتاب و السنة ، و يخالفون بها المعقولات الصحيحة التي ينسر بها خصومهم أو غيرهم . و (الثاني) مشاركتهم لهم في العقليات الفاسدة من المذاهب و الأقيسة ، و مشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه ." [2]
و لينظر العاقل كيف توصل الملاحدة إلى تقرير كفرهم بهذه الشبهة الباطلة ، و كيف أنّ هؤلاء المبتدعة الضلال بدل أن يسعوا في نصر دين الله و غلق أبواب الطعن دونه ، إذ بهم يُشَرِّعُونَ هذه الأبواب أمام كل ملحد كافر ، ليقول في الله و في دينه ما يشاء ، و صدق وصف شيخ الإسلام فيهم بأنهم : " كمن أراد أن يغزو العدو بغير طريق شرعي ، فلا فتح بلادهم ، ولا حفظ بلاده ، بل سلطهم حتى صاروا يحاربونه بعد أن كانوا عاجزين عنه .
ولهذا ذم السلف و الأئمة أهل الكلام المحدث ، المخالف للكتاب و السنة ؛ إذ كان فيه من الباطل في الأدلة و الأحكام ما أوجب تكذيب بعض ما أخبر به الرسول (¢) و تسلط العدو على أهل الإسلام " [3]
لذلك كان الواجب على المسلم أن ينصح لكتاب الله و سنة رسوله ¢ ، و ينصح لهذا الدين ، فلا يخلط حقه بباطل المبطلين ، و ذلك لئلا يتسلط أهل الباطل على أهل الحق ، فكل من يخلط الحق بغيره يفتح الأبواب لتسلط المفسدين على دين الله و عباد الله .

<u>الوجه الثامن : طرد هذه الشبهة يفضي إلى إنكار الخالق :</u>

إنّ من أعظم الأوجه التي بها تنقض هذه البدعة أن يُعلم أنّ طرد هذه الشبهة يفضي إلى إنكار وجود الخالق ، فإنّ أهل البدع لا يستطيعون أن يوجدوا فرقاً بين ما يمكن إثباته لله و ما يمكن نفيه عنه بهذه الشبهة ، فمن منع ـ بها ـ وصف الله بالصفات الثابتة

---

(1) شرح حديث النزول (127) ، و ضمن مجموع الفتاوى (5 / 360) .
(2) بيان تلبيس الجهمية (1 / 223) .
(3) شرح العقيدة الأصفهانية (100 ـ 101) .

له في الكتاب و السنة كصفتي المحبة و التكليم ، لزمه هذا المنع و الرد في سائر ما يوصف الله به ، فلو أراد أن يصف الله بالإرادة أو الحياة ، لزمه في هذا الوصف نظير ما فرّ منه في الوصف المنفي ، فيعود آخر أمره إلى إنكار جميع صفات الله ، بل و ينكر حتى وجود الخالق ؛ ذلك أنّ الوجود وصف للذات ، و سبق ـ قريباً ـ ذكر تسلط الملاحدة على أهل هذه الشبهة ، و كيف أنهم ألزموهم القول بنفي وجود الخالق ، فبهذا يتبين لكل من أراد الحق و وفقه الخالق لترك هوى نفسه و التقليد الأعمى أنّ هذه الشبهة ليست من دين الله في شيء ، و أنّ ما يهدم بها من الإيمان أعظم مما يبنى ، بل إنها تهدم الإيمان كله و لا تبني منه شيئاً [1] .

و هذه الأوجه الثمانية التي ذكرتها في نقض هذه الشبه كفيلة ـ بإذنه تعالى ـ في بيان الحق لمن طلبه بصدق نية و سلامة قلب ، و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

---

(1) و انظر في ذلك مجموع الفتاوى (6 / 44) و ما بعدها .

الفصل الثاني : الاحتجاج بالآيات على نفي الصفات مطلقا عرض الاحتجاج و مناقشته .

استدلال المعطلة بالآيات القرآنية في تعطيل صفات الباري :

الآية الأولى : قوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ} [سورة مريم:65] .

قال ابن حزم ـ ت456هـ ـ: " لوكانت أسماؤه مشتقة من صفات فيه ، لكان كل من اشتق له اسم من صفة فيه أيضا من الرحمة ، و العلم ، و الحياة ، و غير ذلك ، سميا لله ـ تعالى ـ وهذا خلاف القرآن ، والقول به انسلاخ من إجماع أهل الإسلام " [(1)]

الآية الثانية : قوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ} [سورة الشورى:11]

قال الرازي : " احتج علماء التوحيد قديماً و حديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأعضاء و الأجزاء و حاصلاً في المكان و الجهة ، و قالوا : لو كان جسماً لكان مثلا لسائر الأجسام ، فيلزم حصول الأمثال و الأشباه له ، و ذلك باطل بصريح قوله تعالى {ٺ ٿ ٿ ٿ} [سورة الشورى:11] "[(2)]

الآية الثالثة : قوله تعالى : {ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ} [سورة الإخلاص:4]

قال الباقلاني في وصف الله : " متقدس عن الاختصاص بالجهات ، و الاتصاف بصفات المحدثات ، و كذلك لا يوصف بالتحول و الانتقال ، و لا القيام ، و لا القعود ؛ لقوله تعالى : { ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ} [سورة الشورى:11] و قوله : {ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ} [سورة الإخلاص:4] "[(3)]

نقض الاستدلال :

استدلال المخالف بهذه النصوص ظاهر السقوط ، بل إن هذه

---

(1) الدرة فيما يجب اعتقاده (276) ، و انظر الاعتماد على هذه الآية في نفي الصفات أساس التقديس (37) .

(2) التفسير الكبير (27 / 129) ، و انظر : أساس التقديس (35) ، و الرائق في تنزيه الخالق (131) ، و انظر الاعتماد على الاستدلال بهذه الآية في نفي صفات الباري : الإنصاف (41) ، و انظر الاستدلال بهذه الآية للقول بأن الله مخالف للحوادث : تهذيب شرح السنوسية (36 ـ 37) ، و يدخل في ذلك ـ كما سبق بيانه ـ كل الصفات الإختيارية ، و انظر بيان ذلك في : درء التعارض (1 / 102) .

(3) الإنصاف (41) ، و انظر متشابه القرآن (2 / 707) ، و الأساس في التفسير (11 / 6750) .

النصوص ـ في حقيقتها ـ دليل على المخالف لا له ، و بيان ذلك في الأوجه التالية :

الوجه الأول : الاستدلال بهذه الآيات قائم على اصطلاحات محدثة عامة ، و مسميات مجملة يدخلها الحق و الباطل :

و الاصطلاحات الحادثة و المسميات المجملة هي : التمثيل ، و مخالفة الحوادث ، و التركيب ، و التجسيم ، و هذه الاصطلاحات سبق الحديث عنها و بيان حكمها .

الوجه الثاني : الآية سيقت لمدح الخالق و نفي الشريك عنه ، و هذا لا يكون إلا بالمعاني الثبوتية ، فجعلها المعطل دالة على النفي لا الإثبات :

للوقوف على المعنى المراد من النص لا بد من معرفة السياق الذي ورد فيه ، فمعرفة السياق توقف على المعنى الصحيح المراد من النص ، و هذه قاعدة من القواعد الأصيلة التي يجب أن تراعى في بيان كلام الله .[1]

و لبيان المقصود سأخص الحديث حول الآية الثانية و بيان سياقها و بذلك يظهر المراد و يتضح للمطالع فساد صنيع المخالف حيث أنه رام انتزاع الآية من سياقها ، و حملها على ما لا تدل عليه من المعاني .

قال ابن القيم - رحمه الله - : " قوله سبحانه { ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ } [سورة الشورى:11] إنما قصد به نفي أن يكون معه شريك ، أو معبود يستحق العبادة والتعظيم ، كما يفعله المشبهون و المشركون . ولم يقصد به نفي صفات كماله ، وعلوه على خلقه ، وتكلمه بكتبه وتكليمه لرسله ، ورؤية المؤمنين له جهرة بأبصارهم ، كما ترى الشمس والقمر في الصحو . فإنه سبحانه إنما ذكر هذا في سياق رده على المشركين ، الذين اتخذوا من دونه أولياء يوالونهم من دونه . فقال تعالى : { ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ

[1] انظر في الاعتماد على هذه القاعدة ما يلي : تفسير الطبري (9 / 389) ، و مجموع الفتاوى (13 / 355 ـ 356) ، و تفسيير ابن كثير (1 / 17) ، و بدائع الفوائد (4 / 9 ـ 10) .

ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ} [سورة الشورى:11] .
فتأمل كيف ذكر هذا النفي تقريراً للتوحيد ، وإبطالاً لما عليه أهل الشرك : من تشبيه آلهتهم وأوليائهم به ،حتى عبدوهم معه . فحرفها المحرفون وجعلوها ترساً لهم في نفي صفات كماله وحقائق أسمائه وأفعاله " (1)
و هذا الغرض الذي لأجله سيقت الآيات ؛ يستلزم أن يكون تميز الإله الحق على الآلهة الباطلة بمعاني ثبوتية لا يشاركه فيها أحد ، تَظْهرُ أحقيته وحده بالعبادة دون من سواه ، فمن حمل الآيات على النفي المحض دون الإثبات أبطل هذه الدلالة المرادة .
الوجه الثالث : حمل دلالة الآية على نفي مماثلة الخالق للمخلوق في صفاته ، عدول بالنص من الدلالة الظاهرة الأقوى اللائقة بالخالق إلى الدلالة الأضعف التي لا تليق بالخالق .
فالباري نفى في هذه الآية وجود من يماثله في شيء من الصفات ، و هذا النفي هو اللائق بذات العظيم ، فليس من المدح في شيء أن يُقال : الملك العظيم الجليل لا يشبه العبد الفقير الحقير . فهذه المخالفة معروفة بالبداهة ، و لا تحتاج إلى تقرير أو استدلال.
و نحن لا نجد من أهل الشرك من يقول : الخالق مثيل للمخلوق ، و إن وجد كان وجوده شاذا ، فالمعيب على أهل الشرك ـ الذين نزلت فيهم الآيات ـ هو تشبيههم المخلوق بالخالق ، و هذا الذي أوقعهم في الشرك ، لذى كان النص وارداً في رد هذا التشبيه الذي أفضى بأهله إلى أن يعبدوا غير الله .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " لم يكن في الأمم من مثّله بخلقه ، و جعل المخلوق أصلاً ثم شبّهه به ، و إنما كان التمثيل و التشبيه في الأمم حيث شبهوا أوثانهم و معبوديهم في الإلهية ، و هذا التشبيه هو أصل عبادة الأصنام ، فأعرض عنه و عن بيان بط

---

(1) إغاثة اللهفان (2 / 329 ـ 330) ، و انظر تفسير ابن كثير (7 / 181 ـ 182) ، وكون الآيات سيقت في مقام إثبات توحيد العبادة أقرّ به رؤوس من مفسري المعطلة كالرازي في تفسيره (21 / 205) ، و انظر قريباً من هذا الإقرار قول القاضي عبدالجبار في قوله تعالى { ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} متشابه القرآن (2 / 485) ، و ما تبقى من النصوص كقوله تعالى : { ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} و قوله تعالى : { ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ } مقاربة في السياق و الموضوع ؛ فهي ذكرت في مقام بيان أحقية الخالق ـ وحده ـ بالعبادة ، و وجوب إفراده بالإلهية ، و الرد على أهل الشرك و انظر لبيان ذلك : تفسير الطبري (18 / 226) ، (24 / 688 ـ 694) .

لانه أهل الكلام ، و صرفوا العناية إلى إنكار تشبيهه بالخلق الذي لم تعرف أمة من الأمم عليه ، و بالغوا فيه حتى نفوا به صفات الكمال .
و هذا موضع مهم نافع جداً ، به يعرف الفرق بين ما نزه الرب سبحانه نفسه عنه ، و ذم به المشركين المشبهين العادلين به خلقه ، و بين ما ينفيه الجهمية المعطلة من صفات كماله ، و يزعمون أنّ القرآن دل عليه و أُريدَ به نفيه . [1]
و قال - رحمه اللّه - : " {ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ} [سورة الإخلاص:4] هو سلب عن المخلوق مكافأته و مماثلته للخالق سبحانه ، و لم يقل : و لم يكن هو كفواً لأحد ، فينفي عن نفسه مشابهته للمخلوق و مكافأته له . إذ كان ذلك أبين و أظهر من أن يُحتاج إلى نفيه .
و سر ذلك أن المقصود أن المخلوق لا يماثله سبحانه في شيء من صفاته و خصائصه . و أما كونه سبحانه هو لا يماثل المخلوق ، و لا يشابهه ، و لا هو ندٌ له و لا كفو ، فليس فيه مدح له .
فإنه لو مدح بعض الملوك أو غيرهم بأنه لا يشبه الحيوانات ، و لا الحجارة ، و لا الخشب ، و نحو ذلك ، لم يُعدّ هذا مدحاً ، و لا ثناء عليه ، و لا كمالا ً له ، بخلاف ما إذا قيل : لا تجعل للملك نِداً و لا كفؤاً و لا شبيهاً من رعيته ، تعظيمه (كذا ، و لعلها تُعَظِّمُهُ) كتعظيمه ، و تطيعه كطاعته ، فإنه ليس في رعيته من يساميه ، و لا يماثله ، و لا يكافئه ، كان هذا غاية المدح" [2]

الوجه الرابع : نفي النظير ، و الند ، و السمي ، و المثيل ، لا يكون كمالا ً إلا إذا تضمن معاني ثبوتية :

نفي المثل و الند و السمي عن اللّه لا يكون كمالا ً إلا إذا تضمن معاني ثبوتية ، لأن النفي المحض ليس مدحاً ، و ذلك أنه لا يدل إ لا على العدم ، و العدم ليس بشيء لكي يعلق به المدح ، بل هو إلى الذم أقرب .
قال الإمام ابن القيم - رحمه اللّه - : " ينبغي أن تعلم في هذا قاعدة نافعة جدا ، و هي أن نفي الشبه و المثل و النظير ليس في نفسه صفة مدح و لا كمال ، و لا يحمد به المنفي عنه ذلك بمجرده ، فإن العدم المحض الذي هو أخس المعلومات و أنقصها ينفى عنه

---

(1) إغاثة اللهفان (2 / 324 ـ 325) .
(2) إغاثة اللهفان (2 / 328 ـ 329) .

الشبه و المثل و النظير ، و لا يكون ذلك كمالاً و مدحاً ، إلا إذا تضمن كون من نفي عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال و نعوت الجلال بأوصاف باين بها غيره ، و خرج بها عن أن يكون له نظير أو شبه ، فهو لتفرده بها عن غيره صح أن ينفي عنه الشبه و المثل و النظير و الكفؤ ، فلا يقال لمن لا سمع له و لا بصر ، و لا حياة و لا علم ، و لا كلام و لا فعل ، ليس له شبه و لا مثل و لا نظير ، اللهم إ لا في باب الذم و العيب ، أي قد سلب صفات الكمال كلها بحيث صار لا شبه له في النقص.[1]

و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " نفي المثل و الكفو عنه يقتضي أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له ، وذلك يقتضي من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغنٍ عنه ، مشارك له في الصنع ، فإن ذلك نقص في الصانع ، فأما العدم المحض والنفي الصرف ، مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال ، وكونه لا مبايناً للعالم و لا مداخلا له ، فإن هذا أمر يوصف به المعدوم ، فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال ، و ليس هو مبايناً للعالم و لا مداخلاً له ، و المعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال و لا مدح ، و لهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله : {ژ ڑ ک } [سورة يوسف:108] يتضمن مع نفي صفات النقص عنه إثبات ما يلزم ذلك من عظمته ، فكان في التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء "[2]

و مما يجب أن يعلمه طالب الحق في هذا الموطن أن الأصل في النصوص الواردة في وصف الباري سبحانه هو الإثبات ، و النفي إنما يرد لتتميم هذا الجانب ، و دفع شبَه النقص و أوهامه عنه ؛ ذلك أن المراد من إيجاد الخلق هو توحيد الخالق و إفراده بالعبادة ، و هذه الغاية العظيمة لا تتحقق إلا بمعرفة العباد لربهم المعرفة الصحيحة ، و بقدر تمام هذه المعرفة ، و استحواذها على قلوب العباد بقدر ما يتحقق لهم من توحيد الخالق ، لذلك كانت النصوص الواردة في وصف الباري مؤكدة لهذا الجانب و مرسخة له في القلوب ، و بقدر ما يُشْرَبُ القلب من معرفة أوصاف الخالق بقدر ما

(1) الصواعق المرسلة (4 / 1367) و انظر (3 / 1020 ـ 1030) و (4 / 1369 ـ 1370 ، 1443 ـ 1444) .

(2) درء التعارض (6 / 177) ، و انظر مجموع الفتاوى (17 / 109 ، 143 ـ 144) .

يصدر عنه من أفعال العبودية الموافقة لهذه المعرفة .

الوجه الخامس : هذه الآيات جمعت بين الرد على الممثلة و الرد على المعطلة ، فهي ناقضة لمذاهب أهل الباطل لا مؤسسة لها :

بتر الدليل من أصول أهل البدع في الاستدلال ، لذلك كان الواجب على من أراد أن يقف على وجه الدلالة الصحيحة الثابتة في النص أن يأخذ الدليل تاماً ، دون بتر أو نقص .[1]

و الناظر في هذه الآيات بتمامها ـ دون بتر ـ يظهر له أنّ هذه الآيات دليل لأهل السنة و الجماعة على صحة ما اعتقدوه في أسماء الله و صفاته ، و ناقضة لسائر مذاهب أهل البدع ، فعلى سبيل المثال قوله تعالى : { ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ } [سورة الشورى:11] يرد و يبطل مذاهب أهل التمثيل ، و قوله تعالى : { ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ} [سورة الشورى:11] يرد و يبطل مذاهب أهل التعطيل .[2]

و طريقة السلف في توحيد الله موافقة لهذه الآية ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " فطريقتهم (أي السلف) تتضمن إثبات الأسماء و الصفات ، مع نفي مماثلة المخلوقات ، إثباتاً بلا

(1) و انظر في الإشارة إلى هذا الأصل عند أهل الأهواء : ما رواه الآجري من مناظرة عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله - مع غيلان ، كتاب الشريعة للآجري (2 / 919 ـ 920) رقم (514) ، و الإبانة / الكتاب الثاني / كتاب القدر (2 / 235 ـ 236) رقم (1840) ، و انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة (4 / 789 ـ 790) رقم (1325) فهو مقارب لما قبله .

و انظر ما نقله الآجري عن محمد بن كعب القرظي حيث بين أن أهل البدع إما يأخذون أول الآية و يدعون آخرها ، أو يأخذون آخرها و يدعون أولها ، فهم لا يتمون آية من كتاب الله . الشريعة (2 / 899) رقم (487) ، و هو في الإبانة / الكتاب الثاني / كتاب القدر (2 / 211) رقم (1765) .

و انظر ما قاله الإمام الدرامي في الرد على الجهمية (35 ـ 36) فقد بين أن سبب خطأ المعطلة في فهم النص ، و جعلهم إياه دالا ً على نفي علو الله هو بترهم لهذا النص ، و عدم الأخذ به تاماً .

(2) انظر ما يلي : مجموع الفتاوى (6 / 515) (8 / 432) ، و درء التعارض (6 / 348) ، و الجواب الصحيح (1 / 71 ـ 72) و منهاج السنة النبوية (2 / 111 ، 523) ، و انظر أضواء البيان (2 / 271 ـ 287) ، و الشأن ذاته في بقية الآيات فقوله تعالى :{ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ } سُبِقَ بذكر صفات لله ، و إثباتها ناقض لمذاهب المعطلة ، كوصف الله بالصمد ، و قوله تعالى : { ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} ذُكِرَ بعده أفعال الله الإختيارية ، و إثباتها لله ـ وفق المشيئة ـ مبطل لمذاهب المعطلة جميعا ، و هكذا فلن تجد آيةً ثفي فيها أمر عن الله إلا و تسبق أو تلحق بذكر ما يفيد الإثبات في حق الباري مما يكمل المعنى التام المراد من هذا النفي .

تشبيه ، و تنزيهاً بلا تعطيل ، كما قال تعالى : { ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ} [سورة الشورى:11] ، ففي قوله تعالى : { ﭡ ﭢ ﭣ } [سورة الشورى:11] رد للتشبيه و التمثيل ، و قوله : { ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ} [سورة الشورى:11] رد للإلحاد و التعطيل "[1]

الوجه السادس : الاستدلال بهذه الآيات يبطل إذا حمل على نفي الصفات ، و يقع المستدل بها في التعارض لا محالة :

من أراد تنزيه الخالق و جعل دلالة الآيات متعلقة بنفي أسماء الله و صفاته ، أو شيء منها ، فإنه يُبْطِلُ على نفسه الاستدلال بهذه الآيات علم أم لم يعلم .

فجَعْلُ نفي صفات الباري من دلالة هذه النصوص يعود على التنزيه الوارد فيها بالإبطال ، ذلك أن من ينفي صفات الباري ـ بهذه النصوص ـ يلزمه عيب الخالق و وصفه بالنقص من وجهين :

الوجه الأول : أنه جعل هذه النصوص من النفي المحض ، و سبقت الإشارة إلى أن النفي المحض لا يكون مدحاً بل هو في باب الذم أظهر .[2]

الوجه الثاني : أن من ينفي صفات الله بهذه النصوص ـ أو بغيرها من النصوص ـ فاراً من تمثيل الخالق بالمخلوق يقع في شرٍ مما فرّ منه ، فيقع في تمثيل الخالق بالمعدوم ، أو الممتنع ، و لا يخفى أن التمثيل بالمعدوم أو الممتنع أظهر في النقص و العيب من التمثيل بالموجود الناقص ، و إن كان كلا النوعين يعدان من النقص الذي يجب أن ينزه الباري سبحانه و تعالى عنه .

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " أنه سبحانه وصف نفسه بأنه ليس كمثله شيء ، وأنه لا سمي له ، ولا كفؤ له ، وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين ، واستحق بقيامها به أن يكون { ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ } [سورة الشورى:11] وهكذا كونه ليس له سمي ، أي : مثيل يساميه في صفاته و أفعاله ، و لا من يكافيه فيها ، ولو كان مسلوب الصفات و الأفعال ، و الكلام و ا لاستواء ، و الوجه و اليدين ، و منفيا عنه مباينة العالم ، و

---

(1) التدمرية (8) ، و ضمن المجموع (3 / 3) .

(2) و انظر في ذلك منهج أهل سنة و الجماعة في توحيد الأسماء و الصفات في التمهيد ، و انظر الوجه الرابع من أوجه نقد الاستدلال بهذه الآية ، و الذي تقدم قريباً .

محايثته ، و اتصاله به ، و انفصاله عنه ، و علوه عليه ، و كونه يمنته أو يسرته ، و أمامه أو وراءه ؛ لكان كل عدم مثلاً له في ذلك ، فيكون قد نفى عن نفسه مشابهة الموجودات ، و أثبت لها مماثلة المعدومات ، فهذا النفي واقع على أكمل الموجودات و على العدم المحض ، فإن العدم المحض لا مثل له ، و لا كفؤ ، و لا سمي ، فلو كان المراد بهذا نفي صفاته و أفعاله و استوائه على عرشه و تكلمه بالوحي و تكليمه لمن يشاء من خلقه ؛ لكان ذلك وصفاً له بغاية العدم ، فهذا النفي واقع على العدم المحض ، و على من كثرت أوصاف كماله ، و نعوت جلاله ، و أسماؤه الحسنى ، حتى تفرد بذلك الكمال ، فلم يكن له شبه في كماله ، و لا سمي ، و لا كفوء ، فإذا أبطلتم هذا المعنى الصحيح ؛ تعين ذلك المعنى الباطل قطعاً ، و صار المعنى أنه لا يوصف بصفة أصلاً ، و لا يفعل فعلاً و لا له وجه و لا يد ، و لا يسمع و لا يبصر ، و لا يعلم و لا يقدر ، تحقيقاً لمعنى ليس كمثله شيء ، و قال إخوانكم من الملاحدة : ليس له ذات أصلاً . تحقيقاً لهذا النفي ، و قال غلاتهم : و لا وجود له . تحقيقا لهذا النفي " [1]

الوجه السابع : هذه الآيات تُعَدُّ في حق المُسْتَدِلِ بها ـ على نفي صفات الله ـ من المتشابه الذي يجب أن يرد إلى المحكم :

و يقال في بيان هذا الوجه : إنّ هذه الآيات لا تدل بظاهرها على نفي صفات الباري سبحانه و تعالى ، بل لا يوجد نص في كتاب الله يدل بظاهره على نفي الصفات التي وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ .[2]

و النصوص الشرعية التي ورد فيها إثبات الأسماء و الصفات لله يصعب حصرها و جمعها في موطن واحد ، فمن هنا كان الاستدلال بهذه الآيات ـ و أمثالها ـ في تقرير النفي مخالف لدلالة الآيات المتكاثرة الواردة في إثبات الأسماء و الصفات للباري ، و هذا يُعَدُّ

---

(1) الصواعق المرسلة (3 / 1019 ـ 1020) .

(2) انظر : درء التعارض (7 / 111) و انظر (1 / 115) ، و كذلك لا يوجد حديث واحد أو أثر عن صحابي فيه التصريح بنفي شيء من صفات الباري سبحانه و تعالى ، و انظر في الإشارة إلى ذلك ما قاله الإمام الدرامي في : الرد على الجهمية (80 ـ 81 ، 82 ، 84) .

من العدول عن المحكم في الاستدلال و التمسك بالمتشابه .[1]
و لا يخفى أنّ هذا الفعل من أصول الابتداع ، و لقد شهد بهذا الصنيع على أهل البدع إمام أهل السنة و الجماعة الإمام أحمد بن حنبل .[2]
و لعل فيما أوردته من الأوجه ما يكفي ـ بحول الله ـ في بيان فساد استدلال المعطلة بهذه النصوص على نفي ما يجب لله في أسمائه و صفاته .

ـ المعنى الثابت لهذه الآيات :

الآية الأولى : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ} [سورة مريم:65] .
قال تعالى : {ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ} [سورة مريم:65]

معنى السمي في اللغة :

ورد السمي في اللغة بمعنيين :
المعنى الأول : الشبيه و النظير و المثيل .[3]
المعنى الثاني : المسامي و هو الموافق في الاسم .[4]
و كلا المعنيين وردا عن السلف في بيان معنى السمي :
وقال ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ في قوله تعالى {ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ} [سورة مريم:65] : ((هل تعلم للرب مثلا ً أو شبيهاً))[5]

---

(1) و انظر : مجموع الفتاوى (17 / 307) فقد بين شيخ الإسلام في هذا الموطن متى يكون النص في حق الفرد محكماً و متى يعد من المتشابه .
(2) انظر : الرد على الجهمية / للإمام أحمد (104 ـ 105) ، و انظر كلام الإمام ابن القيم في أعلام الموقعين (2 / 294) ، و انظر تفسير شيخ الإسلام لكلام الإمام أحمد المتقدم ، وبيانه لوجه الاستشهاد الذي أراده الإمام في رده على الجهمية : مجموع الفتاوى (17 / 380 ـ 381) ، و ينبغي أن يُعلم أن هذه الآية و أمثالها إنما تُعَدُ من المتشابه في حق من أشكلت عليه ، فهي بهذا الاعتبار عُدّت من المتاشبه ، أما الآيات في حق من علم معناها فهي من المحكم ظاهر المعنى ، فالاشتباه الواقع فيها اشتباه نسبي يختلف باختلاف صاحبه .
(3) انظر : الصحاح (5 / 1900) ، و لسان العرب (14 / 403) , و القاموس المحيط (1672) .
(4) انظر : الصحاح (5 / 1900) ، لسان العرب (14 / 403 – 403) ، و القاموس المحيط (1672).
(5) تفسير الطبري (18 / 226) ، و ذكره البخاري في صحيحه معلقاً عن ابن عباس بصيغة الجزم في كتاب الأنبياء / باب قول الله تعالى { ذكر رحمة ربك عبده زكريا}

و بمثله قال مجاهد [1] و ابن جريج [2] ، و سعيد بن جبير . [3]

و قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله عز وجل {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ} [سورة مريم:65] قال : ((لم يسم أحد الرحمن غيره)) [4]

و قال الزجاج : " هل تعلم أحداً يستحق أن يقال له : خالق و قادر ، إلا هو " [5]

و ما ذكر عن السلف في بيان هذه الكلمة متوافق ـ و الحمد لله ـ فالباري سبحانه و تعالى لتفرده بكمال الأسماء و الصفات فات خلقه في المماثلة و المساواة ، فهو وحده سبحانه الذي يستحق حقائق ما سمى و وصف به نفسه ، فلا يشاركه في هذا الاستحقاق مخلوق ، فلا نظير له يستحق مثل اسمه أو صفته ، و أتى القول الثاني في تفسير الآية عن ابن عباس من باب تأكيد المعنى الأول بالمثال الحاصل و الأمر الواقع ، ذلك أن أهل الشرك ـ ممن يقرُّ باسم الرحمن ـ يُسلِّمُون بتفرد الخالق بكمال هذا الاسم و عدم مشاركة أحد له في استحقاق هذا الكمال ؛ لذلك لم يسموا به أحداً سواه .

المعنى الإجمالي للآية :

{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ} أي خالق ذلك و مدبره ، و الحاكم فيه و المتصرف الذي لا معقب لحكمه . [6]

{ ﭗ } أي : وحده ، لأن عبادته بالشرك ليست عبادة . [7]

(2 / 485) ، و وصله ابن أبي حاتم أنظر : تفسير ابن أبي حاتم (7 / 2414) ، و انظر : فتح الباري (6 / 539) ، و زاد المسير (5 / 251) .

(1) انظر تفسير الطبري (18 / 226) ، و تفسير ابن أبي حاتم (7 / 2399) ، و زاد المسير (5 / 251) ، و تفسير ابن كثير (5 / 245) .

(2) انظر تفسير الطبري (18 / 226) ، و تفسير ابن كثير (5 / 245) .

(3) انظر تفسير ابن أبي حاتم (7 / 2399) ، و زاد المسير (5 / 251) ، و تفسير ابن كثير (5 / 245).

(4) انظر تفسير ابن أبي حاتم (7 / 2414) ، و زاد المسير (5 / 251) ، و تفسير القرآن للسمعاني (3 / 305) ، و رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (2 / 407 ، 515) رقم (3420) و (3767) و صحح إسناده ، و قال الإمام الذهبي : صحيح .

(5) زاد المسير (5 / 251) ، و انظر ما قاله شيخ الإسلام في المجموع (27 / 366) .

(6) تفسير ابن كثير (5 / 245) .

(7) زاد المسير (5 / 251) ، و انظر : تفسير القرآن للسمعاني (3 / 305) . و ما

{ ٻ ٻ } أي : اصبر على توحيده ، و قيل : على أمره و نهيه ، و قيل طاعته.[1]
{ٻ پ پ پ پ ٺ} [سورة مريم:65] هل هنا بمعنى لا (فهو استفهام يُرَادُ به النفي) ، أي : لا تعلم يا محمد لربك هذا الذي أمرناك بعبادته ، و الصبر على طاعته مثلا ً في كرمه و جوده ، فتعبده رجاء فضله و طوله .[2]
الآية الثانية : قوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ پ پ پ ٺ ٺ ٺ ٺ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ} [سورة الشورى:11]
<u>معنى المثل في اللغة :</u>
قال ابن فارس : " مثل ، الميم ، و الثاء ، و اللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء . و هذا مِثْل هذا ، أي نظيره "[3]
فمِثْل كلمة تسوية يقال : هذا مثله و مثله ، كما يقال شبهه و شبهه بمعنى ، و المماثلة لا تطلق إلا على المساواة بين المتفقين في الجنس ، تقول نحوه كنحوه ، و فقهه كفقهه ، و لونه كلونه ، و طعمه كطعمه فإذا قيل هو مثله على الإطلاق فمعناه أنه يسد مسده و إذا قيل هو مثله في كذا فهو مساو له في جهة دون جهة .[4]
و المماثلة المنفية عن الخالق هو أن يقال : يد كيد الله ، و وجه

ورد في القرآن من الأمر بالعبادة فهو أمر بالتوحيد . تفسير البغوي (1 / 71) ، و انظر تفسير الطبري (1 / 362) . و الحد الجامع في العبادة أنها : اسم جامع لكل ما يحبه الله و يرضاه من الأقوال و الأعمال الباطنة و الظاهرة . رسالة العبودية / لشيخ الإسلام (17) ، و ضمن المجموع (10 / 149) .

(1) زاد المسير (5 / 251) ، و انظر : تفسير الطبري (18 / 226) ، و تفسير البغوي (5 / 244) ، و لا تعارض بين تلك المعاني فالعبادة هي توحيد الله ، و توحيد الله داخل في أمره سبحانه و تعالى و نهيه و كلاهما من طاعة الله ، و أعظم ما يُؤمر به العباد هو توحيد الله ، و أعظم ما يُنهون عنه هو الشرك بالله . و انظر كلام ابن جرير الطبري - رحمه الله - حول هذه المسألة في تفسيره (1 / 362 ـ 363) .

(2) انظر تفسير الطبري (18 / 226) ، و تفسير القرطبي (11 / 87) .

(3) معجم مقاييس اللغة (5 / 296) .

(4) لسان العرب (11 / 610) بتصرف ، و انظر : العين (8 / 228) ، و تهذيب اللغة (15 / 95 ، 98) ، و الصحاح (4 / 1477) ، و القاموس المحيط (1056) ، و تقدم ذكر الفرق بين المثيل و الشبيه ، انظر شبهة التشبيه في الفصل الأول من الباب الأول .

كوجه الله ، فهذه هي المماثلة المنفية بين الخالق و المخلوق . [1]
المعنى المراد من الآية :
{ ﭑ ﭒ ﭓ} أي : خالق السموات و الأرض و مبدعهما على غير مثال سابق . [2]
{ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ } [سورة الشورى:11] أي : زوجكم ربكم من أنفسكم أزواجا ، و إنما قال جل ثناؤه (ﭖ ﭗ) لأنه خلق حواء من ضلع آدم ، فهو من الرجال . [3]
{ ﭙ ﭚ ﭛ } أي : و جعل لكم من الأنعام أزواجا من الضأن اثنين ، و من المعز اثنين ، و من الإبل اثنين ، و من البقر اثنين ، ذكوراً و إناثاً ، و من كل جنس من ذلك . [4]
{ﭜ ﭝ ﭞ } [سورة الشورى:11] أي : أي يخلقكم فيما جعل لكم من أزواجكم و يعيشكم فيما جعل لكم من الأنعام . [5]

---

(1) و لقد بين ذلك علماء السلف ـ رضوان الله عنهم ـ و بينوا أن هذه المقالة هي مقالة التمثيل المذمومة . أنظر درء التعارض (4 / 154) و (10 / 309) و بيان تلبيس الجهمية (1 / 51) ، و قد نقِل عن الإمام أحمد أنه سئل عن المشبهة ما يقولون ؟ فقال : من قال بصر كبصري ، و يد كيدي ، و قدم كقدمي ؛ فقد شبه الله بخلقه . أهـ انظر : الإبانة / الكتاب الثالث / الرد على الجهمية (3 / 326 ـ 327) رقم (252) ، و إبطال التأويلات / للفراء (1 / 43 ، 45) ، و المختار في أصول السنة / لابن البنّا (81) ، و انظر : درء التعارض (2 / 32) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 432) .

و أثِرَ عن إسحاق بن راهوية مثل ذلك . أنظر جامع الترمذي / كتاب الزكاة / باب ما جاء في الصدقة (3 / 51) ، و انظر : إجتماع الجيوش الإسلامية (243 ـ 244) ، و فتح الباري / شرح باب (و كان عرشه على الماء) (13 / 418) . و انظر ما قاله الإ مام الدارمي في النقض على المريسي (1 / 435 ـ 436) فهو موافق لما قاله الإمام أحمد و إسحاق بن راهوية .

(2) تفسير البغوي (6 / 411) ، و انظر : تفسير الطبري (11 / 283) ، و تفسير القرآن للسمعاني (2 / 91) و (4 / 344) ، و زاد المسير (6 / 472) ، و تفسير ابن كثير (3 / 285) و (6 / 519) .

(3) تفسير الطبري (21 / 507) ، و تفسير البغوي (7 / 186) .

(4) تفسير الطبري (21 / 507) ، و انظر : تفسير القرآن للسمعاني (5 / 66) ، و تفسير البغوي (7 / 186) ، و زاد المسير (7 / 275) ، و تفسير ابن كثير (7 / 182) .

(5) تفسير الطبري (21 / 507 ـ 508) ، و انظر : تفسير القرآن للسمعاني 5 0 66 /) ، و تفسير البغوي (7 / 186) ، و زاد المسير (275) ، و تفسير ابن كثير (7 / 182) .

{ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ } [سورة الشورى:11] فيه وجهان : أحدهما أن يكون معناه : ليس هو كشيء ، و أدخل المثل في الكلام توكيداً .[1]

و الآخر : أن يكون معناه : ليس مثله شيء ، و تكون الكاف هي المدخلة في الكلام (توكيداً) .[2]
و المعنى من ذلك : ليس كخالق الأزواج كلها شيء ، لأنه الفرد الصمد الذي لا نظير له .[3]
فالباري سبحانه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله بل هو موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص وليس له مثل في شيء من صفاته .[4]
{ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ } : أي : السميع لما ينطق به خلقه من قول البصير لأ عمالهم ، لا يخفى عليه من ذلك شيء ، و لا يعزب عنه علم شيء منه ، و هو محيط بجميعه ، محص صغيره و كبيره .[5]
الآية الثالثة : {ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ} [سورة الإخلاص:4]
<u>الكفو في اللغة :</u>
قال ابن فارس : " الكاف و الفاء و الهمزة أصلان يدل أحدهما على التساوي في الشيئين ، و يدل الآخر على الميل و الإمالة و الا عوجاج "[6]
الكُفْء : المثيل و المماثل .[7]

---

(1) تفسير الطبري (21 / 508 ـ 509) ، و انظر : تفسير البغوي (7 / 186) ، زاد المسير (7 / 276)
(2) تفسير الطبري (21 / 509 ـ 510) ، و انظر : تفسير القرآن للسمعاني (5 / 66) ، و تفسير البغوي (7 / 186) ، المحرر الوجيز(14 / 207) ، و زاد المسير (7 / 276) .
(3) تفسير ابن كثير (7 / 182) ، و انظر تفسير البغوي (7 / 186) .
(4) الجواب الصحيح (2 / 164) ، و انظر : العقيدة الأصفهانية (74 ، 25) ، و درء التعارض (5 /327) ، (7 / 19) ، (8 / 144) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 147 ، 287) .
(5) تفسير الطبري (21 / 510) .
(6) معجم مقاييس اللغة (5 / 189) .
(7) انظر : العين (5 / 414) ، و معجم مقاييس اللغة (1 / 189) ، و المحكم و المحيط الأعظم (7 / 70) ، و القاموس المحيط (50) .

و الكُفْءُ : هو النظير و المساوي .[1]
و قال أبو منصور الأزهري : كل شيء ساوى شيئاً حتى يكون مثله فهو مكافئ له .[2]
المعنى المراد من الآية :
{ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ} [سورة الإخلاص:4] أي : لم يكن له شبيه و لا مِثْل.[3]
و المعنى المراد هو : أن الباري سبحانه و تعالى ليس له مثيل و لا نظير ، ذلك لتفرده بالكمال المطلق في كل ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ¢ .[4]

---

(1) لسان العرب (1 / 139) ، و انظر الصحاح (1 / 53 ـ 54) ، و العين (5 / 415) ، و معجم مقاييس اللغة (5 / 189) .
(2) تهذيب اللغة (10 / 386) ، و انظر : الصحاح (1 / 53) .
(3) تفسير الطبري (24 / 693 ـ 694) ، و انظر : الجامع للترمذي (5 / 451) رقم (3364) ، و الرد على الجهمية / الدرامي (23) رقم (28) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 460) رقم (675) ، و التوحيد لابن خزيمة (1 / 95) ، و شعب الإيمان للبيهقي (1 / 276 ـ 277) رقم (100) ، و الأسماء و الصفات للبيهقي (1 / 90) ، و المستدرك للحاكم (2 / 589) رقم (3987) ، و انظر : تهذيب اللغة (10 / 385) ، و تفسير القرآن للسمعاني (6 / 304) ، و تفسير البغوي (8 / 588 ـ 589) ، وذم الكلام و أهله (3 / 224 ـ 225) ، و مجموع الفتاوى (17 / 238) ، و (17 / 221) نقلا عن ابن أبي حاتم في تفسيره .
(4) و سبق الإشارة إلى ذلك قريبا . أنظر الوجه الرابع من أوجه نقض الاستدلال بهذه الآيات .

الآية الرابعة : قوله تعالى : {ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ} [سورة الأنعام:76]

- قال الزمخشري (583هـ) : { ڃ چ چ چ} [سورة الأنعام:76] " لا أحب عبادة الأرباب المتغيرين من حال إلى حال ، المتنقلين من مكان إلى آخر ، المحتجبين بستر ، فإن ذلك من صفات الأجرام "(1)

- و قال أبو حيان (ت745هـ) - موافقا للزمخشري في استدلاله السابق - : { ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ} [سورة الأنعام:76] " أي : لا أحب عبادة الآفلين المتغيرين من حال إلى حال ، المنتقلين من مكان إلى مكان ، المحتجبين بستر ، فإن ذلك من صفات الأجرام . و إنما احتج بالأفول دون البزوغ وكلاهما انتقال من حال إلى حال ، لأن الاحتجاج بالأفول أظهر ، لأنه انتقال مع خفاء و احتجاب "(2)

نقض الاستدلال :

فساد استدلال المعطلة و بطلانه يظهر بالأوجه التالية :

أولاً : فساد المعنى اللغوي الذي فسروا به الأفول :

إن المعنى اللغوي الذي فسر به المعطلة الأفول ، و جعلوه حجة لهم في نفي صفات الباري سبحانه مخالف للسان العربي ، و لا يدل عليه لفظ الأفول ؛ فمن نقلوا لنا معاني الأفول من أهل المعاجم لم يذكروا المعنى الذي يتكلم به أرباب التعطيل :

قال ابن فارس : " الهمزة و الفاء و اللام أصلان : أحدهما الغيبة ، و الثاني الصغار من الإبل "(3)

و قال الخليل بن أحمد : " أَفَلَتِ الشمس تأفُلُ أُفولا . و كل شيء غاب فقد أَفَلَ ، و هو آفل "(4)

فالأفول إذا أطلق على النجوم و الأقمار يُحمل على المغيب ، و على هذا المعنى حمل أهل المعاجم معنى الأفول في هذا المورد .

---

(1) الكشاف (2 / 39)

(2) تفسير البحر المحيط / أبو حيان الأندلسي (4 / 172) ، و انظر : أساس التقديس (34 - 35) ، و انظر الاستدلال بهذه الآية على نفي بعض الصفات في : ايضاح الدليل ص (117) ، و تفسير الرازي (13/ 43 - 46) .

(3) معجم مقاييس اللغة (1 / 119) .

(4) العين (8 / 337) .

(1)

فهذا الثابت و الصحيح في معنى الأفول ، ولم ينقل أحد من أهل اللغة أن معنى الأفول هو ما قاله أرباب البدع .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " لا يعرف في لغة العرب أن الأفول بمعنى التحرك والانتقال ، و لا بمعنى التغير الذي هو استحالة من صفة إلى صفة " [2]
فبيان المراد بالأفول في اللسان العربي مُظْهِرٌ لفساد المعنى الذي حمل عليه المعطلة الأفول ـ في هذه الآية ـ و من ثمّ يتضح أن قولهم ليس إلا تجنياً على اللسان و أهله ، و قول على الله و في كتابه بغير علم .

ثانياً : محاجة إبراهيم الخليل عليه الصلاة و السلام لقومه لم تكن في نفي ربوبية هذه الكواكب و النجوم ، و إنما كانت في نفي ألوهيتها :

فالخليل ¢ لم يكن يحاج قومه في نفي ربوبية هذه الكواكب ، و لم يكن يستدل بأفولها على أنها ليست أرباباً ـ فهذا لم يكن موطناً للخصومة بين الخليل ¢ و قومه ـ ذلك أن قومه ¢ كانوا يقرون بـ الخالق و بأنه هو الرب ، و لكنهم كانوا يشركون في عبادته غيره من الآلهة ، لذلك أنكر عليهم نبي الله عليه السلام هذا الشرك ، و بيّنَ لهم أنّ الآلهة التي تُحْجبُ دون عابديها و يُحالُ بينها و بينهم لا تستحق أن تُعبَدَ مع الله . [3]
ففرق بين أن يُقال : هذه الأجرام لا يصح أن تكون أرباباً لأنها تتغير ، و بين أن يُقال : هذا الأجرام لا يصح أن تعبد مع الله لأنها

---

(1) انظر ما يلي : العين (8 / 337) ، و تهذيب اللغة (15 / 378) ، و معجم مقاييس اللغة (1 / 119) ، و الصحاح (4 / 1332) ، و لسان العرب (11 / 18) ، و القاموس المحيط (961) .

(2) درء تعاض العقل و النقل (4 / 77) ، و انظر : درء تعارض العقل و النقل (1 / 109 ، 313 ـ 314) و (8 / 355) ، بغية المرتاد (359) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 529) .

(3) و انظر في بيان موطن الخصومة بين الخليل و بين قومه ما يلي : مجموع الفتاوى (5 / 548 ـ 550) ، و منهاج السنة النبوية (2 / 193 ـ 195) ، و بغية المرتاد (358 ـ 359 ، 372 ـ 374) ، و درء التعارض (1 / 311) (4 / 77) (8 / 356) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 530 ـ 531) ، و دقائق التفسير (2 / 112 ـ 113) ، و تيسير الكريم الرحمن (2 / 487) .

لا تملك نفع عابديها ، و فرق بين أن يُقال : حجة الخليل على قومه كانت لإثبات الصانع ، و بين أن يُقال : حجة الخليل على قومه كانت في نفي استحقاق مشاركة هذه الأجرام للخالق في العبادة .

ثالثاً : لو كانت هذه الآية حجة في نفي الربوبية عن هذه الأجرام ـ كما يزعم أرباب البدع ـ لكانت دليلا على المعطلة لا دليلا لهم :

لقد زعم المعطلة : أنّ الدليل على عدم ربوبية هذه الكواكب هو حركتها ، فكونها متحركة فيه دلالة على أنها حادثة و مخلوقة ، و لا يصح أن تكون خالقة صانعة .

و الصحيح الظاهر من الآية أن إبراهيم عليه السلام لم يعترض على حركة الكواكب و لم يستدل بها ليقرر عدم ربوبيتها كما يقول هؤلاء ، بل لم يعد الحركة و الانتقال منقصة أصلا ، فضلا عن أن تكون دليلا على الحدوث .

و لو كان حقاً زعم المعطلة أن مجرد الحركة دليلا ً على نفي ربوبيتها ؛ للزم أن يذكر الخليل حجته على قومه عند ظهور أول حركة في هذه الأجرام ، و لما انتظر إلى المغيب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " وأيضا لو كان قوله : هذا ربي . هذا رب العالمين ؛ لكانت قصة إبراهيم عليه السلام حجة عليهم ؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين ، و إنما المانع هو الأفول " [1]

و قال - رحمه الله - : " إن إبراهيم لم يقل : { چ چ چ چ} [سورة الأنعام:76] إلا حين أفل ، و غاب عن الأبصار ، فلم يبقَ مرئيا ، و لا مشهودا ، فحينئذ قال : { چ چ چ چ} [سورة الأنعام:76] . و هذا يقتضي أن كونه متحركا منتقلا تقوم به الحوادث ، بل كونه جسما متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلا عند إبراهيم على نفي محبته ، فإن كان إبراهيم إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين كما زعموا ؛ لزم من ذلك أن يكون ما يقوم به الأفول من كونه متحركا منتقلا تحله الحوادث ، بل و من كونه جسما متحيزا لم يكن دليلا عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين .

و حينئذ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم ، لا على تعيين مطلوبهم ، و هكذا أهل البدع ، لا يكادون يحتجون

---

(1) تلبيس الجهمية (1 / 529) ، و انظر الدرء (8 / 355) .

بحجة سمعية و لا عقلية إلا و هي عند التأمل حجة عليهم لا لهم "[1]

و يُقالُ أيضا : إنّ هذه الأجرام كانت تسير في أفلاكها و تتحرك ، و هذه الأجرام ترى بالأبصار ، و هي في جهة العلو ، و مع ذلك لم يقل الخليل عليه الصلاة و السلام إنّ الاتصاف بهذه الصفات دليل على عدم ربوبيتها ، و لم يجعل هذه الصفات من أمارات الحدوث و عدم القدم ـ كما يزعم أرباب البدع ـ فعليه الصلاة و السلام لم يذكر حجته على قومه إلا بعد غياب هذه الأجرام و أفولها ، فهذا يبين أن الاتصاف بالحركة و حصول الرؤية و العلو لا ينافي قدم الرب ، و لا يلزم من الاتصاف بهذه الأوصاف نقص أو عيب .
وهذا الوجه من الرد مبطل لمذاهب المعطلة جميعا ، و مؤيد لأهل السنة و الجماعة في إثباتهم لصفات الخالق سبحانه و تعالى .

رابعاً : ما ذكره المعطلة من وجه الاستدلال بالآية صارفٌ لدلالتها من الدلالة الراجحة الظاهرة البينة القوية إلى الدلالة الضعيفة الخفية :

إن المعطلة بتحريفهم لدلالة الآية صرفوها عن الحجة الشرعية الإلهية الظاهرة إلى الدليل العقلي البدعي الخفي الساقط ، و الله سبحانه و تعالى لا يحتج على عباده إلا بالصحيح البين من الحجج ، و الظاهر الجلي من البراهين ، الذي يتفق عقلاء البشر ـ من أصحاب الفطر السليمة و العقول الصحيحة ـ على صحتها وظهورها ، فبتأويل المبتدعة للآية و تحريفهم لها عن معناها الصحيح نسبوا إلى الله و إلى نبي الله من الحجج أسقطها و من البراهين أوهاها و ذلك يتبين بما يلي :
أولا : الحركة و الاتصاف بها ليس من صفات النقص و الذم كما زعمتم ، بل العكس هو الصحيح فإن الله ذم المشركين لما عبدوا آلهة لا تمشي و لا تتحرك فقال سبحانه و تعالى : {ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح} [سورة الأعراف:195]
قال الإمام ابن القيم رحمه الله : " جعل سبحانه عدم البطش و المشي و السمع و البصر دليلا ً على عدم إلهية من عدمت فيه هذه الصفات ، فالبطش و المشي من أنواع الأفعال ، و السمع و

(1) بيان تلبيس الجهمية (1 / 529 ـ 530) .

البصر من أنواع الصفات " [1]
و أنتم ـ بزعمكم الذي زعمتموه في دلالة الآية ـ جعلتم عدم الحركة دليلا ً على الربوبية و أحقية من لم يتصف بها بأن يكون خالقا لهذا الكون و موجدا له ؛ فخالفتم القرآن في الاستدلال ، و عارضتموه في الاحتجاج ، وجعلتم حجة الله على المشركين باطلة ، و حجتكم هي الثابتة ، فأي الخلق أحق بالذم منكم ، فأنتم أبطلتم حجج الله على عباده نصرة لأهوائكم ، و رددتم آيات الكتاب انتصارا لآرائكم .
ثانيا : يُقَالُ لهم : إن الله بعث الأنبياء بالبين من الكلام ، و الظاهر من الحجج و البراهين ، و أنتم بتحريفكم للدلالة الواردة في الآية من كون من يُغَيّب عن عابده ، و يُحْجَبُ عن محبه لا يستحق العبادة و المحبة ، و تحويرها إلى القول بأن من يتصف بالحركة فهو محدث و الخوض في إثبات هذه النتيجة بوضع مقدمات كلامية طويلة ، لا يقر بصحتها أكثر العلماء ؛ جعلتم أدلة الأنبياء ، و حججهم على أقوامهم من أخفى الحجج وأبعدها عن الفهم ، ذلك أن أكثر الناس لا يفهمون دليل الحدوث و الأعراض الذي حمل عليه المعطلة دلالة النص فضلا عن أن تقام الحجة عليهم به .
و لقد أشار شيخ الإسلام رحمه الله إلى ذلك حيث قال : " أما قول القائل كل متحرك محدث ، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود و العدم . فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلاء ، بل من يدعي صحة ذلك يقول : إنها لا تعلم إلا بالنظر الخفي ومن ينازع في ذلك يقول إنها باطلة عقلا و سمعا " [2]
فكيف يسوغ لإنسان يزعم أنه مؤمنٌ بالله و برسوله ¢ أن يجعل دلالة كتاب الله ضمن هذا النوع من الأدلة ، و هل هناك وصف بالنقص لكتاب الله أعظم من هذا الوصف ، حيث جعلوا دلالته على المراد و المقصود من أخفى أنواع الأدلة و أظلمها ، و التي لا يُتَوصّلُ إلى فهمها ـ دعك عن إدراك صحتها ـ إلا بالكلفة و المشقة و العناء ، و هل الكتاب الذي هذا شأنه يصح أن يوصف بأنه هدى للناس و رحمة للعالمين .

---

(1) الصواعق المرسلة (3 / 915) ، و انظر (4 / 1232) .
(2) درء تعارض العقل و النقل (1 / 112) ، و سبق بيان بطلانها و ذكر أقوال العلماء و المتكلمين في بيان فساد هذه الطريقة في الاستدلال . انظر الفصل السابق .

خامساً : المبتدعة بحملهم لدلالة الآية على هذه المعاني المحدثة المبتدعة فتحوا الباب لكل زنديق ليقول في كتاب الله ما شاء :

إن تفسير كلام الله بما لم يرد في نص شرعي و لا في لسان عربي ، و حمل معاني كلام الله على ما لا تحتمله اللغة العربية ، قد فتح بابا عظيماً لكل زنديق و ملحد ليقول في كتاب الله ما شاء ، فتلا عبوا بنصوصه ، وحرفوا آياته ، فضلوا و أضلوا ، فعلى أولئك المحرفين ـ أولا ـ من الوزر و الإثم مثل الذي على هؤلاء و من شابههم أو سايرهم على مذاهبهم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : " لما فسر هؤلاء الأفول بـ الحركة وفتحوا باب تحريف الكلم عن مواضعه ؛ دخلت الملاحدة من هذا الباب , ففسر ابن سينا ، وأمثاله من الملاحدة ، الأفول بالإ مكان ـ الذي ادعوه ـ حيث قالوا : إن الأفلاك قديمة أزلية ، وهى مع ذلك ممكنة ، وكذلك ما فيها من الكواكب والنيرين . قالوا : فقول إبراهيم لا أحب الآفلين أي لا أحب الممكن المعلول ، وان كان قديما أزليا . وأين في لفظ الأفول ما يدل على هذا المعنى ؟ ولكن هذا شأن المحرفين للكلم عن مواضعه ، وجاء بعدهم من جنس من زاد في التحريف فقال المراد بالكواكب والشمس والقمر هو النفس والعقل الفعال والعقل الأول "[1]

المعنى الإجمالي للآية :

للوقوف على المعنى المراد من الآية لا بد من معرفة السياق الذي وردت فيه ، هل كان سياق بحث و نظر ، أم هو سياق مناظرة و محاجة ، فإن كان الأول : فإن المعنى المراد من الآية أن الخليل ¢ كان ينظر ليعرف الإله الحق .

و إن كان الثاني : فإن قول الخليل ¢ يخرج مخرج المحاج المظهر لفساد قول أهل الباطل .

و إلى القول بالمعنى الأول ذهب كل من : الإمام ابن جرير ، و هو ظاهر تفسير ابن أبي حاتم ، و ابن أبي زمنين .[2]

---

(1) بيان تلبيس الجهمية (1 / 529 ـ 530) و انظر مجموع الفتاوى (5 / 550 ـ 551) .

(2) انظر على التوالي : تفسير الطبري (11 / 485 ، 480 ـ 485) ، و تفسير ابن أبي حاتم (4 / 1328 ـ 1330) ، و تفسير القرآن العزيز (2 / 79 ـ 80) .

و القول الثاني هو قول جمهور المفسرين .[1]
و القول الثاني هو الراجح ، و ذلك يظهر بالأوجه التالية :
أولا ً : ترتيب قوله تعالى : {ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ } [سورة الأنعام:76] إلى آخره "بالفاء" على قوله تعالى : {ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ} [سورة الأنعام:75] دالٌ على أنّ الخليل قال ذلك موقناً مناظراً و محاجاً لهم ، كما دل عليه قوله تعالى : {ﮎ ﮏ} [سورة الأنعام:80] الآية ، و قوله : {ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ} [سورة الأنعام:83] الآية .[2]
ثانياً : نفى الله كون الشرك الماضي عن الخليل عليه الصلاة و السلام في قوله : { ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ} [سورة البقرة:135] في عدة آيات ، و نفي الشرك الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي ، فثبت أنه لم يتقدم عليه شرك يوماً ما .[3]
{ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ} [سورة الأنعام:75] أي : و كما أريناه البصيرة في دينه ، و الحق في خلافه ما كانوا عليه من الضلال ، نريه ملكوت السموات و الأرض يعني ملكه .[4]
{ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ} [سورة الأنعام:75] أي : أنه أراه ملكوت السموات و الأرض ؛ ليكون ممن يقر بتوحيد الله ، و يعلم حقيقة ما هداه له ، و بصره إياه ، من معرفة وحدانيته ، و ما عليه قومه من الضلالة ، من عبادتهم الأصنام ، و اتخاذهم إياها آلهة دون الله تعالى .[5]
{ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ} [سورة الأنعام:76] : أي : لما آواه الليل و غيّبه .[6]

---

(1) انظر : تفسير القرآن للسمعاني (2 / 119 ـ 120) ، و تفسير البغوي (3 / 161 ـ 162) ، و زاد المسير (3 / 74) ، و تفسير القرطبي (7 / 18 ـ 19) ، و تفسير ابن كثير (3 / 285) ، و أضواء البيان (2 / 180) ، و تيسير الكريم الرحمن (1 / 487) .
(2) أضواء البيان (2 / 180) ، و ان كثير استدل في تفسيره على بطلان القول الأول بمثل هذه الحجة. (3 / 286 ـ 287) .
(3) أضواء البيان (2 / 180) ، و انظر تفسير ابن كثير (3 / 286) .
(4) تفسير الطبري (11 / 470) ، و انظر : تفسير ابن أبي حاتم (4 / 1326) ، و تفسير القرآن العزيز لإبن أبي زمنين (2/ 79) ، تفسير القرآن للسمعاني (2 / 118) ، و زاد المسير (3 / 71) ، و تفسير البغوي (3 / 158) ، وتفسير ابن كثير (3 / 284) ، و تيسير الكريم الرحمن (1 / 486) .
(5) تفسير الطبري (11 / 475) ، و انظر : تفسير ابن كثير (3 / 284) .
(6) تفسير الطبري (11 / 478) ، و انظر : تفسير القرآن العزيز (2 / 80) ، و زاد

{ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ } [سورة الأنعام:76] أي : أنه رأى نجما ، و لعل هذا النجم له مزيد ظهور من بين النجوم ؛ لذا خصه بالذكر ، فلما رآه قال على وجه التنزل مع الخصم : هذا ربي ؛ لينظروا هل يستحق أن يكون رباً أم لا ؟ (1)
{ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ} [سورة الأنعام:76] : أي : لما غاب هذا النجم ، قال الخليل : لا أحب المعبود الذي يغيب عمن عبده ؛ فإن المعبود لا بدّ أن يكون قائما على عابديه ، و مدبرا لهم . (2)
{ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ} [سورة الأنعام:77]
أي : لما رأى القمر طالعاً ؛ قال ـ معيداً لذكر حجته السالفة على قومه ـ : هذا ربي . فلما غاب و ذهب ، سأل الله الهداية و الثبات عليها . (3)
{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ} [سورة الأنعام:78]
أي : لما ظهرت الشمس و كانت أكبر النجوم ؛ أعاد ذكر حجته على قومه ، فلما تبيّن أن هذه النجوم و الكواكب كلها تغيب و تأفل عن عابديها ؛ تقرّر أنها لا تصلح أن تكون معبودةً مع الله ، و بهذا أقام الحجة و أظهر البرهان على قومه ، و أعلن بعد ذلك تبرأه من شركهم ، و أظهر التوحيد و إخلاصه لله وحده . (4)

المسير (3 / 72) ، و تفسير البغوي (3 / 161) ، و تفسير ابن كثير (3 / 285) .
(1) انظر : تيسير الكريم الرحمن (1 / 486) ، و تفسير القرآن للسمعاني (2 / 119) ، و تفسير البغوي (3 / 163 ـ 164) ، و تفسير ابن كثير (3 / 285) ، و أضواء البيان (2 / 180 ـ 181) .
(2) انظر : تيسير الكريم الرحمن (1 / 486) .
(3) انظر : تفسير البغوي (3 / 162 ـ 163) ، و تيسير الكريم المنان (1 / 486) .
(4) انظر : تفسير القرآن العزيز (2 / 80) ، و تفسير القرآن للسمعاني (2 / 120) ، و تفسير ابن كثير (3 / 285 ـ 286) ، و تيسير الكريم الرحمن (1 / 486 ـ 487) .

الآية الخامسة : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ} [سورة الإخلاص:1]
ذهب أرباب التعطيل إلى نفي صفات الباري سبحانه و تعالى ، و استدلوا بهذه الآية ـ و أمثالها من الآيات التي فيها وصف الخالق بـ الوحدانية ـ و جعلوا إثبات الصفات لله مخالف لوحدانيته سبحانه و تعالى .
قال الرازي : " قوله تعالى : {ﭔ} يدل على نفي الجسمية ، و نفي الحيز و الجهة " [(1)]
و قال أبو سعيد النيسابوري : " الصانع واحد ، و وصفنا الباري تعالى بأنه واحد له معنيان : أحدهما أن ذاته غير منقسم ، على معنى أنه ليس له أجزاء و أبعاض ، بل هو واحد على التحقيق .
و المعنى الثاني : أنه لا نظير له و لا مثل له ، و كلا المعنيين حقيقة " [(2)]
و ذهب السبحاني إلى أن هذه الآية دليل على أنّ صفات اللّه هي عين ذاته ، و أته ليس لها معنى زائد على الذات . [(3)]
نقض الاستدلال :
استدلال المبتدعة بهذه الآية ـ و مثيلاتها من الآيات ـ قائم على أمرين :
الأمر الأول : اصطلاح خاص محدث ، كالتجسيم و التركيب ، و هذه الاصطلاحات سبق الحديث عنها و بيان بطلانها .
الأمر الثاني : معنى باطل حملوا عليه دلالة الألفاظ القرآنية ، و بطلان هذا المعنى ظاهر من الوجهين اللغوي و الشرعي ، و و يظهر بطلانه بما يلي :
أولاً : مخالفة المعنى الذي حملوا عليه دلالة الواحد للسان العربي :

(1) أساس التقديس (30) ، و انظر تأكيد هذا التقرير ص (30 ـ 32) ، و تفسير الرازاي (32 / 165) (7 / 5) .
(2) الغنية في أصول الدين (66) ، و انظر : الإرشاد (69) ، و انظر في نفي المكان و الجهة و الأفعال الإختيارية بهذه الآية في تهذيب شرح السنوسية (36 ـ 37) .
(3) انظر مفاهيم القرآن (1 / 330) ، و أنظر (1 / 324 ـ 330) ففيه شرح هذه الآية ، و تقرير نفي الصفات الزائدة على معنى الذات . و هذا هو صريح مذهب المعتزلة نفاة الصفات ، انظر تفسير الرازي (4 / 156) حيث نقل ما يقارب هذا القول عن الجبائي ، و ذلك في تفسير قوله تعالى : {ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ} [سورة البقرة:163].

الواحد عند أهل البدع يُرَادُ به الموجود الذي لا ينقسم ، و لا يدخله التركيب ـ المادي أو العقلي ـ ، و على هذا القول فكل ما يتميز منه جانب عن جانب فليس بواحد عندهم .[1]
و هذا المعنى ـ الذي فسروا به الواحد ـ مخالف للسان العربي ، كما أنه مخالف لإطلاق القرآن .
قال الخليل : " الوَحَدُ : المنفرد "[2]
و قال أيضا : " و الله الواحد الأحد ذو التوحد و الوحدانية "[3]
و قول الخليل فيه بيان المعنى الأول من معاني الواحد في اللغة ، و هو الوحدانية والتفرد .
و المعنى الثاني للواحد يرجع إلي الواحد كعدد ؛ قال الجوهري : " أحد : أحَدٌ بمعنى الواحد ، و هو أول العدد "[4]
و قد بين الإمام ابن القيم أنّ تأويل الأحد بأنه الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة ، أو الذي ينافي الاتصاف بالصفات ـ كالاستواء على العرش ـ لا يعرفه أحد من العرب ، ولا أهل اللغة ، ولا يعرف استعماله في لغة القوم ـ في هذا المعنى ـ في موضع واحد أصلا ، وإنما هو اصطلاح الجهمية و الفلاسفة و المعتزلة ومن وافقهم .[5]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " لا يوجد في لغة العرب ، بل و لا غيرهم من الأمم استعمال الواحد الأحد ، و الوحيد

---

(1) انظر في بيان ذلك ما يلي : النجاة (264 ـ 265 ، 266 ـ 267) ، و الجديد في الحكمة (228) ، و شرح الهداية الأثيرية (264) ، و تفسير سورة التوحيد ، ضمن مجموعة رسائل فلسفية / لصدر الدين الشيرازي (446 ـ 447) ، و الإرشاد (69) ، و لمع الأدلة (98) ، و الغنية في أصول الدين (66) ، و المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى (133) ، و تفسير الرازي (4 / 154) و (7 / 5) و (32 / 165) ، و مفاهيم القرآن (1 / 325 ـ 326 ، 328 ـ 330) و (6 / 476 ـ 478) و الإلهيات (2 / 29 ـ 32) ، و عون المريد شرح جوهرة التوحيد (1 / 294 ، 312) .
(2) العين (3 / 280) .
(3) العين (3 / 281) ، و انظر في إفادة الأحد لمعنى التفرد و التوحد و عدم النظير ما يلي : تهذيب اللغة (5 / 193 ، 194 ، 195) ، و لسان العرب (3 / 70 ، 450) .
(4) الصحاح (2 / 383) ، و انظر : العين (3 / 281) ، و تهذيب اللغة (5 / 193 ، 194 ـ 195) ، و لسان العرب (3 / 70) ، و القاموس المحيط (264) .
(5) انظر الصواعق المرسلة (1 / 190 ـ 191) .

، إلا فيما يسمونه هم (أي المبتدعة) جسما ومنقسما" [1]
و هذا البيان يُظْهِرُ مخالفة أرباب التعطيل للسان العربي في حملهم دلالة الواحد على المعنى الذي افتروه .

<u>ثانياً : معنى الواحد الذي أثبته المعطلة مغاير و مخالف لمعناه الوارد في نصوص الكتاب و السنة :</u>

و مخالفة معنى الواحد الذي ذكره المعطلة لمعناه الوارد في كتاب الله و سنة الرسول ¢ تظهر بالأمور التالية :

الأمر الأول : هذا اللفظ لم يستعمل في القرآن إلا فيما نفاه أهل البدع دون ما أثبتوه . [2]

فالقرآن لم يستعمل لفظ الواحد إلا فيما سماه أهل البدع جسماً و مركباً ، و الآيات التي تشهد بذلك كثيرة منها : قوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ} [سورة النساء:1]

و قال تعالى :{ک گ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ } [سورة النساء:11]

و قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ} [سورة النساء:20]

و قال تعالى :{ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ } [سورة المائدة:27]

قال تعالى : {ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې} [سورة المدثر:11]

أما شهادة السنة على نقيض ما ادعاه أرباب البدع فظاهرة و من ذلك :

و قال ¢ : ((إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً)) [3]

و قال ¢ : ((لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه)) [4]

و قال ¢ : ((لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن

---

(1) درء التعارض (7 / 114 ـ 115) ، و انظر : درء التعارض (1 / 113، 114 ـ 115) (6 / 6) (7 / 116) ، و الجواب الصحيح (4 / 435 ، 479) ، وبيان تلبيس الجهمية (1 / 492 ـ 493) .

(2) درء التعارض (7 / 120) ، و انظر : درء التعارض (1 / 113 ـ 114) ، و مجموع الفتاوى (6 / 112) ، وبيان تلبيس الجهمية (1 / 33 ، 487 ـ 492) .

(3) أخرجه البخاري في صحيحه رقم (172) ، و مسلم في الصحيح رقم (279) .

(4) أخرجه البخاري في صحيحه رقم (239) ، و مسلم في الصحيح رقم (282) .

يسأل أحداً ، فيعطيه أو يمنعه)) [1]
و النصوص الشرعية الشاهدة على فساد تفسير المعطلة للواحد ـ بأنه غير المركب ـ كثيرة جداً ، و حصرها في هذا الموطن لا حاجة له ؛ لأنه لم يأتِ في كتاب الله أو سنة رسول الله ¢ إطلاق لفظ الواحد و إرادة غير المركب به ، فلذلك كان المعطلة أحوج من أهل السنة و الجماعة إلى استقراء الأدلة في هذا الجانب ، و ما هم بواقعين على ما يشفع لهم فيما ادعوه من باطل المعنى.
الأمر الثاني : ما زعمه المعطلة في معنى الواحد ليس له وجود في الخارج ، فهو شيء يفرضه الذهن فقط .[2]
و ما هذا شأنه فإن كلام الله لا يكون دالا ً عليه . [3]
الأمر الثالث : ما يذكره أرباب البدع في معنى الواحد لا يتصوره عامة الناس ، لا العرب و لا غيرهم ، فلا يكون اللفظ موضوعاً له أو دالا ً عليه ، و إن كان له و جود . [4]
<u>ثالثاً : اسم (أحد) لم يجيء اسماً في الإثبات إلا لله ، فهو بذلك أدل على الإثبات منه على النفي :</u>
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " إن أهل اللغة قالوا : إسم (الأ حد) لم يجيء في الإثبات إلا لله ، لكنه مستعمل (أي لغير الله) في النفي و الشرط و الاستفهام " [5]
و تمَعُن هذا الكلام من شيخ الإسلام يُظْهِرُ بطلان مذاهب أهل البدع ، الذين جعلوا هذا الاسم مقصوراً في الدلالة على معاني النفي ، و نفوا أن يكون دالا ً على شيء من الإثبات في حق الخالق سبحانه و تعالى .

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه رقم (2074) ، و مسلم في الصحيح رقم (1042) .
(2) انظر درء التعارض (7 /116 ، 126، 127) .
(3) انظر درء التعارض (7 / 120) .
(4) درء التعارض (7 / 116 ، 117 ، 120) .
(5) بيان تلبيس الجهمية (1 / 493) ، و انظر : تفسير سورة الأخلاص (61) ، و ضمن المجموع الفتاوى (17 /235) و انظر : مجموع الفتاوى (17 / 142) ، و تفسير ابن كثير (8 / 547) ، و الصحاح (2 / 383) ، و مختار الصحاح (6 ـ 7) ، و انظر : تهذيب اللغة (5 / 198) و ما بعدها ففيه بيان ما قرره شيخ الإسلام - رحمه الله - ، و انظر لسان العرب (3 / 451) .

رابعاً : لو لم يكن اسم (أحد) دالا ً إلا على ما قاله أرباب البدع ؛ للزم أن تكون هذه السورة أضعف ما يستدل به على نفي النقص عن الله ، و لزم عن هذا المعنى تحريف الكثير من نصوص توحيد الله :

و ذلك أن المبتدعة جعلوا (الأحد) هو الذي ليس بجسم مركب ، فمن هنا حصروا نفي المماثلة بين الخالق و بين الموجودات التي ليست بأجسام ، فكأنهم قالوا : ما ليس بجسم ليس كفواً لله ، أما بقية الموجودات ـ و هي أجسام وفق اصطلاحهم ـ فلم تُنفى مماثلتها للخالق .

و لا يخفى ما في هذا القول من التلبيس و التحريف لكثير من نصوص الشرع ، قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " لو كان لفظ (الأحد) لا يقع على جسم أصلا لكان التقدير (أي في الآية) : " و لم يكن ما ليس بجسم كفواً له " و هذا عنده ليس إلا الجوهر الفرد عند من يقول به ، فيكون المعنى " لم يكن الجوهر الفرد كفواً له " و أما سائر الموجودات فلم ينف مكافئتها له ، " ولا أشرك بربي ما ليس بجسم " و " لن يجيرني من الله ما ليس بجسم " ، و معلوم أن عامة ما يعلم من القائمة بأنفسها هي أجسام كأجسام بني آدم و غيرهم ، و الأرواح تدخل في مسمى ذلك عند عامة المسلمين ، و إن لم تدخل عند بعضهم ، و من المعلوم أن الله لم ينه عن أن يشرك به ما ليس بجسم فقط ؛ بل نهيه عن أن يشرك به الأجسام أيضاً ، لا سيما و أن عامة ما أشرك به من الأوثان و الشمس و القمر و النجوم إنما هي أجسام " [(1)]

و أيضاً على قول الكثير من العقلاء الذين ينفون وجود الجوهر الفرد ، فإن كلام هؤلاء المبتعدة يقتضي أن الله لم ينفِ عنه مماثلة شيئا أصلا .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " إن كان لفظ الأحد لا يُقال على ما قامت به الصفات ، بل و لا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة و الإنس و الجن و البهائم من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الموجودين ما يُقال عليه في النفي أنه أحد ، فإذا قيل {ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ} [سورة الإخلاص:4] لم يكن هذا نفياً

---

(1) بيان تلبيس الجهمية (1 / 494 ـ 495) .

لمكافأة الرب إلا عمن لا وجود له ، و لم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفؤا لله " [1]

خامساً : التسليم بهذا المعنى المبتدع للواحد ناقض و مبطل لكلام الله و كلام رسوله ¢ :

التسليم بهذا المعنى المبتدع في الواحد عائد على نصوص الكتاب و السنة بالإبطال ؛ ذلك أنّ أكثر النصوص الشرعية متضمنة لإثبات الأسماء و الصفات للباري سبحانه و تعالى ، فإذا رُدّت هذه النصوص بمثل هذا المعنى المحدث الفاسد عاد كلام الله و كلام رسوله ¢ كله مردوداً ، ذلك أنّ حرمة عامة النصوص تزول بزوال حرمة الأكثر ، فيعود كلام الله وكلام الرسول ¢ لا يفيد علماً و لا يقيناً ، لا في باب الأحكام الأصولية و لا في باب الأحكام الفرعية .

سادساً : الواحد الذي يثبته أرباب البدع لا وجود له في الخارج ، فإذا سُلِمَ لهم به كان هذا من الإقرار بنفي الخالق :

الواحد الذي يثبته أرباب البدع و يصفون الله به ـ عند التحقيق ـ ليس له وجود في الخارج ، فوجوده لا يخرج عن الوجود الذهني بحال ، و معلوم أن وصف الله بهذا الوصف هو من أعظم الباطل ، و أظهر الإلحاد .

و قد بيّن شيخ الإسلام - رحمه الله - أنّ الواحد الذي تثبته الجهمية هو ذات مجردة عن الصفات ، و هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج ، و إنما يُقدّر في الأذهان لا في الأعيان ؛ لأنه يمتنع في خارج الذهن وجود ذات مجردة عن الصفات . [2]

المعنى الإجمالي للآية :

قوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ} [سورة الإخلاص:1] يعني : هو الواحد الأحد ، الذي لا نظير له و لا وزير ، و لا نديد و لا شبيه و لا عديل ، و لا يطلق هذا اللفظ على أحد في الإثبات إلا على الله ـ عز و

---

(1) درء التعارض (1 / 114) ، و انظر : مجموع الفتاوى (17 / 449 ـ 450) ، و الجواب الصحيح (4 / 436) ، وبيان تلبيس الجهمية (1 / 522) .

(2) انظر : منهاج السنة (2 / 133) ، و كون أرباب البدع يصيرون إلى نفي وجود الخالق ، أو وصفه بالوجود الذهني فقط سبق بيانه عند الحديث عن دليل التركيب عند المبتدعة .

جل ـ لأنه الكامل في جميع صفاته و أفعاله .[1]
فعدم المثيل ، و الشبيه ، و النظير ، و انتفائها عن الله ؛ لكمال أسمائه و صفاته ، هو المعنى الظاهر من هذه الآية .[2]
و فُسِّرَ (الأحد) بمعنى آخر و هو : الفرد .[3]

(1) تفسير ابن كثير (8 / 547) .
(2) انظر : تيسير الكريم الرحمن (4 / 2000) ، و تفسير الطبري (3 / 265 ـ 266) ، و تفسير القرآن للسمعاني (1 / 161) .
(3) انظر تفسير الطبري (3 / 266) ، و الاعتقاد للبيهقي (55) ، و تفسير البغوي (8 / 588) ، و زاد المسير (9 / 267) .

الآية السادسة : {پ ٻ پ} [سورة الإخلاص:2]

قال الرازي : " قوله سبحانه و تعالى {پ ٻ پ} [سورة الإخلاص:2] فالصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج ، و ذلك يدل على أنه ليس بجسم ، و على أنه غير مختص بالحيز و الجهة .

أما بيان دلالته على نفي الجسمية فمن وجوه :

الأول : إن كل جسم فهو مركب ، و كل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه ، و كل واحد من أجزائه غيره . فكل مركب فهو محتاج إلى غيره ، و المحتاج إلى غيره لا يكون غنياً مُتَجَهاً إليه ، فلم يكن صمداً .

الثاني : لو كان مركباً من الجوارح و الأعضاء ؛ لاحتاج في الإبصار إلى العين ، و في الفعل إلى اليد ، و في المشي إلى الرجل . و ذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً .

الثالث : إنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة . و الأشياء يجب اشتراكها في اللوازم . فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض ؛ لزم كون الكل محتاجاً إلى ذلك الجسم ، و لزم أيضاً كونه محتاجاً ذلك الجسم ، و لزم أيضاً كونه محتاجاً إلى نفسه . و كل ذلك محال ، و لما كان ذلك محالا ً ، وجب أن لا يحتاج إلى شيء من الأجسام . و لو كان كذلك لم يكن صمداً على الإطلاق .

و أما بيان دلالته على أنه تعالى منزه عن الحيز و الجهة : فهو أنه سبحانه و تعالى لو كان مختصاً بالحيز و الجهة ؛ لكان إما أن يكون حُصُوله في الحيز المعين واجباً ، أو جائزاً . فإن كان واجباً فحينئذ يكون ذاته تعالى مفتقراً في الوجود و التحقيق إلى ذلك الحيز المعين . و ذلك الحيز المعين ، يكون غنياً عن ذاته المخصوص ؛ لأنا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين ؛ لم يبطل ذلك الحيز أصلا ً ، و على هذا التقدير يكون تعالى محتاجاً إلى ذلك الحيز ، فلا يكون صمداً على الإطلاق " (1)

و قال جعفر السبحاني : المسألة الثالثة و هي " عينية الصفات الإ

(1) أساس التقديس (32 ـ 33) و الإطالة في ذكر كلام المخالف عائد إلى أنه عمدة عند كثير من المعطلة ، و النفي الوارد في هذا الاستدلال نفي عام شامل ، جمع فيه المخالف أوجه عدة من أوجه التشبيه ـ على المستمع ـ وبالجواب عنها يسقط الكثير مما يتوهمه المخالفون حججاً .

إلهية للذات " فطريق إثباتها هو " صفة الغنى المطلق " التي أثبتها القرآن الكريم لله سبحانه في مواضع عديدة.
كما أن وصف الله في سورة الإخلاص بالصمد يثبت هذه العينية و الاتحاد أيضاً ، بناءً على أن أحد معاني الصمد هو : المقصود لكل محتاج .
فإذا كان الله مقصود كل محتاج ، و لم يكن أيّ مقصود سواه ؛ استلزم ذلك أن تكون الصفات عين الذات ؛ و إلا لاحتاج في العلم بـ الأشياء ، أو إيجاد شيء ، إلى علم خارج ، و قدرة خارجة عن ذاته ، و في هذه الصورة لا يكون الله متصفاً بالغنى المطلق ، و لن يكون حينئذ مقصود كل محتاج ؛ بل يكون هناك مقصود آخر ، يَتَوجّه إليه حتى الله سبحانه .[1]
هذه الاستدلالات التي ذُكِرت هنا تعود في أصلها إلى الاستدلال بدليل التركيب ، و دليل الغنى و عدم الافتقار ، و هذا الأخير في حقيقته مندرج تحت دليل التركيب .
فالوجه الأول و الثاني من الأوجه التي اعتمد عليها الرازي في استدلاله تقوم على دليل التركيب .[2]
و الوجه الثالث اعتمد الرازي في تقريره على الربط بين دليل التجسيم و صفة الغنى للباري .[3]
أما تقرير نفي الجهة و الحيز بهذه الشبهة ، فسأفرده بالبيان ، و ذلك عند الحديث عن استدلالات المبتدعة حول صفة العلو للباري سبحانه و تعالى .[4]
أما ما ذكره جعفر السبحاني من الاستدلال فهو كاستدلال الرازي ، و لقد حذا حذوه حذو القذة بالقذة ، فالقول فيه كالقول في سابقه .
و يبقى هنا الحديث عن خطأ أرباب الأهواء في جعلهم نفي صفات الباري من لوازم الاتصاف بصفة الصمد ، فهذا اللازم لازم باطل ، و بطلانه ظاهر من الناحيتين اللغوية و الشرعية :

---

(1) مفاهيم القرآن (1 / 327) .
(2) و دليل التركيب تقدم نقضه ، في الفصل الأول من الباب الأول .
(3) و تقدم نقض الاستدلال بالتجسيم في الفصل الأول من الباب الأول ، و تقدم كذلك نقض استدلال المبتدعة بصفة الغنى على نفي صفات الله سبحانه و تعالى .
(4) انظر المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الثاني .

أولا ً : بطلان هذا اللازم من الناحية اللغوية :
لوازم معنى الصمد في اللسان العربي متعارضة مع ما زعمه أرباب البدع في حق الله ، فهم يدّعون أن اسم الصمد يلزم منه نفي صفات الباري سبحانه و تعالى ، و هذا اللازم غير صحيح ؛ ذلك أن معاني الصمد في اللسان العربي تستوجب أن يكون المسمى بهذا ا لاسم له من الكمالات و الأوصاف الثبوتية ما يفوق به غيره .
فاسم الصمد يُطْلَق و يُرَادُ به معان :
المعنى الأول : الصمد : هو المصمت الذي ليس بأجوف . [1]
المعنى الثاني : الصمد : السيد في قومه ، الذي يُقصد في الحوائج ، وليس فوقه أحد ، و لا يُقضى أمر دونه . [2]

و يلحظ أن كلا المعنيين يوجبان اتصاف الخالق بالعظيم من الصفات ، و يوجبان من الكمالات للباري ما لا يحصي قدره إلا الله ، و هذا الكمال الذي يوجبه هذان المعنيان يتعارض مع ما سلكه أرباب البدع في جانب أسماء الله و صفاته .
فالمبتدعة يقصِدون إلى نفي أسماء الله و أوصافه معتمدين على ا لاستدلال بهذا الاسم ؛ و معاني الاسم اللغوية ترُدُ هذا الإلحاد الذي قصده أرباب التعطيل .
فالمعنى الأول (المصمت) لا يوافق على وصف الله به عامة أرباب البدع من أهل التعطيل ، و المعنى الثاني لا يستقيم لهم الا عتماد عليه ؛ لأنه يوجب اتصاف الله بالكثير من الكمالات التي يتعارض إثباتها مع مذاهب أرباب التعطيل ؛ فالسيد الذي يُقْصَدُ في الحوائج ، و الذي لا يُقْضَى أمر دونه ، لا بد أن يكون له من الأ وصاف الكمالية الثبوتية ما يفوق به كل سيد ، و لا بد أن يكون له من كمال المعاني الوجودية ما لا يماثله فيها مماثل من سائر الموجودات ، أما القول بأنه لا يوصف إلا بالعدم ، أو لا يوصف إلا ب النفي المحض الذي يفضي إلى العدم ـ أو ما في حكمه ـ فهذا ليس بشيء ، فضلا ً عن أن يكون مقصُودَ الخلق في قضاء الحوائج .

---

(1) انظر : العين (7 / 104) ، و تهذيب اللغة (12 / 150) ، و الصحاح (2 / 434) ، و لسان العرب (3 / 258) ، و القاموس المحيط (294) .
(2) انظر : العين (7 / 104) ، و تهذيب اللغة (12 / 150) ، و معجم مقاييس اللغة (3 / 309 ـ 310) ، و الصحاح (2 / 434) ، و لسان العرب (3 / 258) ، و القاموس المحيط (294) .

ثانياً : بطلان هذا اللازم من الناحية الشرعية :
المعاني الشرعية الثابتة لله بهذا الاسم مبطلة لاستدلال المعطلة و ناقضة له ، فالصمد في حق الخالق يُطلق و يُرَادُ به ما يلي :
المعنى الأول : المصمت الذي لا جوف له .[1]
المعنى الثاني : الذي لا يَطْعَم الطعام .[2]
المعنى الثالث : الذي لا يخرج منه شيء .[3]
المعنى الرابع: الذي لم يلد و لم يولد .[4]
المعنى الخامس : هو السيد الذي انتهى (أي كمُلَ) سُؤدده ، و يُقصد في الحوائج .[5]
المعنى السادس : هو الباقي الدائم .[6]
فهذه المعاني التي ذُكرت في بيان اسم الصمد ـ و التي لا تتعارض

(1) انظر : ابن جرير الطبري (24 / 690 ـ 691) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 461 ، 463 ـ 468) رقم (677) و (786 ـ 693) و (696) و (702 ـ 803) و (705 ـ 706) ، و مسند الروياني (1 / 80) رقم (42) ، و المعجم الكبير للطبراني (2 / 22) رقم (1162).

(2) انظر : تفسير الطبري (24 / 690) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 466 ـ 467) رقم (698 ـ 700) .

(3) انظر : تفسير الطبري (24 / 691) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 462) رقم (679 ـ 680).

(4) انظر :صحيح البخاري / كتاب التفسير / تفسير سورة الإخلاص (3 / 334) رقم (4975) ، و الجامع للترمذي (5 / 451) رقم (3364) ، و الرد على الجهمية / الدرامي (23) رقم (28) ، و التوحيد لابن خزيمة (1 / 95) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 468) رقم (707) ، و تفسير الطبري (24 / 691) ، و الرد على الجهمية / الدارمي (23) رقم (28) ، و السنة / لعبدالله بن الإمام أحمد (2 / 508) رقم (1186) ، وشعب الإيمان للبيهقي (1 / 276 ـ 277) رقم (100) ، و كتاب الأسماء و الصفات له (1 / 92 ـ 93) رقم (50) ، و المستدرك (2 / 589) رقم (3987) ، و ذم الكلام و أهله (3 / 222 ـ 224) رقم (654) .

(5) انظر : تفسير الطبري (24 / 692 ـ 693) ، و علقه البخاري بصيغة الجزم ، صحيح البخاري / كتاب التفسير / تفسير سورة الإخلاص (3 / 334) ، و انظر السنة لابن أبي عاصم (1 / 462 ـ 463 ، 467) رقم (678) و (683 ـ 684) و (704) .

(6) انظر تفسير الطبري (24 / 692) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 465 ـ 466) رقم (694) و (697) ، و الاعتقاد للبيهقي (55) .

[1] ـ لا تستقيم مع ما يزعمه أرباب البدع من دلالة هذا الاسم .
فوصف الله بأنه مصمت لا جوف له ، يدل بظاهره على أن اسم الصمد سيق لإثبات الكمال لله لا للنفي المحض ـ كما يزعم ذلك من استدل بهذا الاسم من المعطلة ـ و مما يزيد هذه القضية بياناً و يجليها ، العلم بأن اسم الصمد يدل على معنى الكمال في السيادة لله ، و بلوغ الغاية فيها ، لذلك كان سبحانه و تعالى المقصود في حوائج الخلق دون من سواه .
و لا يخفى أنّ كمال السيادة للباري ، يوجب أن يكون للخالق من الكمالات الثبوتية و الوجودية ما يفوق به كل موجود ، بل و ما لا يماثله فيه موجود أصلا ؛ ليصح أن يتفرد الخالق بالسيادة المطلقة الكاملة من كل وجه .
و كونه مقصود الخلائق في حوائجها يوجب أن يكون للباري من صفات الكمال الفعلية و الذاتية ما يُلْزِمُ الخلق بالالتفات إليه في طلب حوائجهم .
فهذا الاسم يُوجِب أن يتصف الباري بالعديد من أوصاف الكمال ، فهو دليل على إثبات الصفات للباري سبحانه و تعالى ، لا دليل على نفيها كما يقول أرباب التعطيل ، و لقد بيّن ذلك علماء أهل السنة و الجماعة .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " إنّ من أسمائه الحسنى ما يكون دالا على عدة صفات ، و يكون ذلك الاسم متناولا لجميعها ؛ تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه ؛ كاسمه العظيم و المجيد و الصمد ، كما قال ابن عباس ـ فيما رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره ـ : الصمد السيد الذي قد كمل في سؤدده ، و الشريف الذي قد كمل في شرفه ، و العظيم الذي قد كمل في عظمته ، و الحليم الذي قد كمل في حلمه ، و العليم الذي قد كمل في علمه ، و الحكيم الذي قد كمل في حكمته ، و هو الذي قد كمل في أنواع شرفه وسؤدده ، وهو الله سبحانه ، هذه صفته لا تنبغي إلا له ، ليس له كفوا أحد ، و ليس كمثله شيء ،سبحان الله الواحد

---

(1) قال الحافظ أبو القاسم الطبراني ـ في كتاب السنة له بعد إيراد كثير من هذه الأ قوال في تفسير الصمد : و كل هذه صحيحة ، و هي صفات ربنا عز و جل ، هو الذي يُصمد إليه في الحوائج ، و هو الذي قد انتهى سؤدده ، و هو الصمد الذي لا جوف له ، و لا يأكل و لا يشرب ، و هو الباقي بعد خلقه . انظر تفسير ابن كثير (8 / 548) .

القهار . هذا لفظه ، و هذا مما خفي على كثير ممن تعاطى الكلام في تفسير الأسماء الحسنى ففسر الاسم بدون معناه ، و نقصه من حيث لا يعلم ، فمن لم يحط بهذا علما بخس الاسم الأعظم حقه ، وهضمه معناه فتدبره " [1]

(1) بدائع الفوائد (1 / 168) .

الآية السابعة : { ۋ ۋ ۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ } [سورة محمد:38]

قال الرازي : " قوله تعالى { ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ } دلت هذه الآية على كونه تعالى غنياً ، و لو كان جسماً لما كان غنياً ؛ لأن كل جسم مركب . و كل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه . و أيضاً : لو وجب اختصاصه بالجهة ؛ لكان محتاجاً إلى جهة . و ذلك يقدح في كونه غنياً على الإطلاق . [(1)]

و ذهب آخر من أهل التعطيل إلى عينية صفات الباري لذاته ، و كون الصفات هي عين الذات ، و أنّ الصفات ليس لها أي معنى زائد على ذات الباري ؛ لأن إثبات مثل هذا المعنى الزائد للصفات على الذات يلزم منه أنّ الباري مفتقر إلى أمور خارجة عن ذاته ، و هذا منافي للغنى المطلق الذي يوصف به الرب .

و مثاله : لو كان الباري يعلم بعلم زائد على الذات ، أو يفعل بـ القدرة الزائدة على الذات لكان محتاجاً في علمه و فعله إلى غير ذاته ، و هذا من الافتقار المخالف للغنى الذي وصف به نفسه . [(2)]

و من ثمّ خرج إلى القول بأنه : ليس لغناه سبحانه معنى إلا عدم احتياجه في ذاته و وجوده ، و في علمه وقدرته إلى من سواه ، و الاحتياج في هذه المراحل من أشد أنواع الاحتياج .

كما أنّ عدم عينية الصفات للذات الإلهية دليل على احتياجه تعالى إلى العلم و القدرة الخارجين عن ذاته ، و حيث إنّ الله هو الغني غير المفتقر يلزم أن يكون منزهاً عن هذه التصورات .

فكونه سبحانه غنياً على الإطلاق يثبت المسائل الثلاث : تـنزّهه عن التركيب العقلي ، و الخارجي ، و عينية صفاته لذاته . [(3)]

نقض الاستدلال :

الناظر في استدلال أرباب البدع بهذه الآية ـ و مثيلاتها يلحظ ـ أنه قائم على الاصطلاحات الخاصة المحدثة كالتركيب و التجسيم ،

---

(1) أساس التقديس (36) ، و انظر : لباب الإشارات و التنبيهات (145) ، و تهذيب شرح السنوسية (38) ، و يلحظ أن استدلال المبتدعة قائم على هذه الآية ، و على الآيات التي ورد فيها وصف الله بالغنى ، انظر على سبيل المثال : مفاهيم القرآن (1 / 323 ـ 324) .

(2) انظر : مفاهيم القرآن (1 / 321) .

(3) مفاهيم القرآن (1 / 324) مختصراً .

و على العموم ، و الغموض في المسميات كالغير و الافتقار ، و بيان فساد هذا الاستدلال يدور على أمرين :

الأمر الأول : بيان فساد الشبه العقلية التي أقاموا عليها هذا الا ستدلال ، كالتركيب و التجسيم .[1]

الأمر الثاني : بيان فساد معنى الغير و الافتقار الذي جعله المعطلة عمدة لهم في تحريف كلام الله.

أولاً : بيان المعنى الصحيح للمغايرة :

إن قول المخالف : بأن الصفات غير لله . قول مجمل و فيه إبهام ، و هو بذلك يحتاج إلى بيان و تفصيل للوقوف على حقيقته و حكمه .

و لتحرير هذه المسألة لا بد من الوقوف على الحد الثابت للمغايرة ، و متى يكون هذا الشيء غَيْرٌ لذاك ، و متى لا يكون غيرا له .

فالغير في اللغة يطلق و يراد به اختلاف الشيئين ، قال ابن فارس : غير ، الغين و الياء و الراء ، أصلان صحيحان ، يدل أحدهما على صلاح و إصلاح و منفعة ، و الآخر على اختلاف شيئين .

ثم قال : قولنا : هذا الشيء غير ذاك ، أي هو سواه و خلافه .[2]

و الغير عند أهل الكلام على معنيين :

المعنى الأول : قول من يقول : الغيران الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم .[3]

و هذا المعنى هو الذي يقول به أكثر الصفاتية من أهل الكلام .[4]

المعنى الثاني : قول من يقول : الغيران ما جاز العلم بأحدهما دون

---

(1) و قد سبق نقض هذين الأصلين في الفصل السابق .

(2) انظر معجم مقاييس اللغة (4 / 403 ـ 404) .

(3) انظر : الغنية في أصول الدين (110) ، و المواقف في علم الكلام (80 ـ 81) ، و شرح المقاصد (2 / 40 ـ 41) و (4 / 80 ـ 81) ، و شرح العقائد النسفية (104) ، و انظر : بغية المرتاد (426) ، و درء التعارض (10 / 18 ، 72) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 508) (2 /129، 68 ، 238) ، و منهاج السنة (2 / 166 ، 542) ، و الصفدية (1 / 107) ، وشرح العقيدة الأصفهانية (38) ، و الصواعق المرسلة (3 / 982) .

(4) انظر : منهاج السنة النبوية (2 / 166 ، 542) ، و شرح العقيدة الأصفهانية (38) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 508) ، (2 /129، 308) ، و بغية المرتاد (426) .

الآخر .[1]
و ذهب إلى هذا المعنى المعتزلة ، و من وافقهم من أهل الكلام ـ في أنّ صفات الباري غير ذاته ـ كالكرامية .[2]
فأهل الكلام قد استقروا في تفسير الغيرين على هذين المعنيين ، و أهل السنة و الجماعة في تفسيرهم للغيرين وقفوا الموقف الوسط بين هاتين الفرقتين ، فهم يقولون بالمغايرة على المعنى الأ ول و على المعنى الثاني ؛ فالمغايرة عند أهل السنة محتملة للمعنيين جميعاً ، و يختلف المراد بالمغايرة ـ بعد ذلك ـ باختلاف السياق .[3]
و حيث أن (الغير) يقع على هذه المعاني فيبقى أن نجيب على هذا السؤال : هل صفات الباري سبحانه و تعالى غير ذاته أم لا ؟ [4]

فيقال : إنّ السلف توقفوا في لفظ الغير ، فلم يجيبوا فيه بنفي و لا إثبات إلا بعد الاستفصال ؛ ذلك أنه لفظ من الألفاظ المجملة المحتملة لأوجه من المعاني ، فلا يصح أن يجاب عنه إلا عند تعين المعنى المراد منه .[5]

---

(1) وانظر : بغية المرتاد (426) ، و درء التعارض (10 / 18 ، 72) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 508) ، (2 / 129 ، 68 ، 238 ـ 239) ، منهاج السنة النبوية (2 /542 ، 166) ، و الصفدية (1 / 107) ، و شرح العقيدة الأصفهانية (38) ، و الصواعق المرسلة (3 / 983) .

(2) انظر : بغية المرتاد (426) ، و شرح العقيدة الأصفهانية (38) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 508) ، و منهاج السنة النبوية (2 / 542 ، 166) .

(3) انظر منهاج السنة النبوية (2 / 542 ـ 543) ، وبيان تلبيس الجهمية (1 / 508) .

(4) و يجب أن يفرق بين أن يقول السائل : هل الصفات غير الذات ؟ وبين أن يقال : هل الصفات غير الله ؟ فإن اسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته ، فليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه و لا زائدة على ذلك ؛ و إن قيل إنها زائدة على الذات المجردة التي يفرضها الذهن .
ومن ظن أن الصفات زائدة على الذات المتصفة بصفاتها ـ التي تدخل صفاتها في مسماها ـ فقد غلط ؛ فالمحذور في قولنا :الصفات مغايرة للذات .ليس كالمحذور في قولنا : الصفات مغايرة لله . لأن اسم الله يتناول صفاته . فإذا قيل : إنها غيره . فُهِمَ من ذلك انها مباينة له و هذا باطل . انظر الجواب الصحيح (5 / 17) ، و الصفدية (1 / 108 ـ 109) و مجموع الفتاوى (17 / 161) .

(5) انظر : منهاج السنة (2 / 542 ـ 543) ، و الصفدية (1 / 107) ، و درء

فإذا أريد بالغير : ما هو مباين لله ، و مفارق لذاته ، و منفصل عنه . فصفات الباري على هذا المعنى ليست غيراً له .
و إذا أريد بالغير : المغايرة في العلم . بحيث أن يعلم من هذا ما لا يعلم من الثاني ، فهذه المغايرة ثابتة في صفات الباري و ذاته ، ف الصفات بهذا المعنى مغايرة للذات .[1]
و بهذا التفصيل ـ إن شاء الله ـ يحل الإشكال الأول ، و يبين الإ جمال الذي اعتمد عليه أرباب التعطيل في تحريف كلام الله ، و يزول الإلباس إن شاء الله تعالى .
ثانياً : تحرير معنى الافتقار الذي اعتمد عليه أهل البدع في تعطيل صفات الله :
<u>الافتقار في اللغة :</u>
الفقر : الحاجة ، و هو ضد الغنى .[2]
و الافتقار في كلام أهل البدع يدور على معنى التلازم ، فهم في معظم تقريراتهم ينفون صفات الباري سبحانه بدعوى ملازمتها لذاته ، و يجعلون هذه الملازمة نوع من الاحتياج الذي يجب أن ينفى عنه سبحانه و تعالى .[3]
فمن ذلك أنهم يقولون : إذا ثبت أن للباري وصفاً ، فهذا يعني أنه محتاج لذاك الوصف.[4]
و لكي يزول هذا الإلباس الذي اعتمد عليه أرباب البدع في تعطيل صفات الله لا بد من بيان الرأي الصحيح فيما جعلوه احتياجاً في حق الخالق سبحانه ، و هل يُعَدُّ الاتصاف بالصفات ـ المثبتة له بـ الكتاب و السنة ـ من الاحتياج المنفي عنه سبحانه و تعالى أم لا

التعارض (5 / 49) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 508) ، و جموع الفتاوى (3 / 337) .

(1) و انظر في بيان ذلك ما يلي : درء التعارض (1 / 281) ، و شرح العقيدة الأ صفهانية (38) ، و الصواعق المرسلة (3 / 982 ـ 983) .

(2) انظر : العين (5 / 150) ، و تهذيب اللغة (9 / 113) ، و الصحاح (2 / 670) ، و المحكم و المحيط الأعظم (6 / 231) ، و لسان العرب (5 / 60 ـ 61) و القاموس المحيط (457).

(3) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (39) ، و بيان تلبيس الجهمية (2 /133 ، 137) .

(4) و سبقت الإشارة إلى شيء من كلامهم في هذا الجانب عند الحديث عن شبهة التركيب .

؟ .
و لا بد من التفصيل للوقوف على المعنى الصحيح للافتقار الواجب نفيه عن الخالق سبحانه و تعالى .
فيقال : إنّ الخالق سبحانه و تعالى لا يفتقر إلى غيره ـ مما هو مفارق له في الذات ـ و هذا المعنى متفق عليه بين الجميع .
أما من قال : إن اتصاف الباري بالصفات ـ الملازمة لذاته ـ هو نوع من الافتقار الذي يجب أن ينفى عنه سبحانه و تعالى . فهذا هو عين الباطل ، و لا يُسلم لصاحبه به.
و فساد هذا القول ظاهر بأمور :

الأمر الأول : خطأ التسوية بين التلازم و الافتقار في المعنى و الحكم :

إن التسوية بين الافتقار و التلازم في المعنى و الحكم ظاهرت الفساد ، و فسادها ظاهر من الناحيتين : اللغوية ، و العقلية .
أما من الناحية اللغوية فبين ؛ لأننا سبق و أن علمنا أن الفقر معناه في اللغة الاحتياج ؛ و التلازم غير داخل في معناه الذي نقله لنا أصحاب اللسان .
و أما الخطأ من الناحية العقلية ، فإن العقلاء يعلمون أن التسوية بين التلازم و الافتقار في الحقيقة و المعنى تسوية باطلة ، فليس كل متلازمين مفتقرين إلى بعضهما البعض .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " معلوم أن الشيئين المتلازمين في الوجود لا يجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر " [(1)]
و من أمثلة ذلك : الجسم يلازمه الظل في النهار ، فلا يقول عاقل : إته يلزم من هذا افتقار الجسم إلى الظل .
و صفة الضعف ملازمة للإنسان ، فهل يقول عاقل : إن الإنسان مفتقر إلى الضعف ! فإذا تبين هذا ؛ فالعلاقة بين صفات الخالق و ذاته سبحانه علاقة ملازمة ، و هذا التلازم لا يُعَدُ من الافتقار في شيء ، فكل شيئين تلازما لا يعني أنّ أحدهما مفتقر إلى الآخر ؛ فجعله دليلا لنفي الصفات ظاهر الفساد و بيّن السقوط .

الأمر الثاني : الافتقار الذي يقول به أرباب التعطيل يفضي إلى إنكار وجود الله :

حقيقة الموصوف هو الاتصاف بصفاته ، فكما أن الصفة ليس لها

(1) شرح الأصفهانية (39) .

وجود ، و لا حقيقة دون الموصوف ، فكذلك الموصوف ليس له حقيقة , و لا وجود دون صفاته .[1]
فإذا تبين هذا ، فيُقَالُ هنا : إن التزام الباطل الذي يؤدي إليه الإقرار بهذا الافتقار ـ الذي يقوله أرباب التعطيل ـ يفضي إلى إنكار وجود الخالق سبحانه و تعالى .

الأمر الثالث : ما يسميه المعطل افتقارا لا ينبني على إثباته أي صفة نقص في حق الخالق سبحانه و تعالى :

إن سمى مسمٍّ علاقة التلازم بين الخالق و بين صفاته بالافتقار ، فهذه التسمية ـ مع كونها لا تصح ـ لا ينبني عليها إثبات نقص في حق الخالق .
فلو قيل : الخالق مفتقر إلى نفسه ـ و حقيقة نفسه هي ذاته المتصفة بصفاتها الثابتة لها ـ . و عنى بذلك أن نفسه لا تكون إلا بنفسه ، و لا تستغني عن نفسه فهذا المعنى صحيح ، و لا بد منه .
فكون الخالق مفتقراً إلى ذاته و صفاته ، فهذا ليس فيه نقص ؛ لأنه غير محتاج إلى غير نفسه في شيء ، فكأن القائل يقول : لو كان الخالق واجباً لنفسه ؛ لكان مفتقراً لنفسه . ولا يخفى أنّ هذا ليس فيه محذور يخشى منه ، و لكن الغلط دخل على الأذهان و حصلت الشبهة لدى الناس لما في لفظ الافتقار إلى الغير من الإجمال المحذور .[2]

الأمر الرابع : النص الذي أورده المعطل دليل عليه في إثبات الصفات :

فالخالق سبحانه و تعالى أثبت لنفسه الغنى ؛ و صفة الغنى صفة ثبوتية تستلزم من صفات الكمال ما لا يحصيه إلا اللّه ، فالغني لا يكون غنياً إلا بالمعاني الثبوتية ، و يجب له في هذه المعاني الثبوتية الكمال من كل وجه ليتم له الغنى المطلق .

---

(1) انظر : بيان تلبيس الجهمية (2 / 130 ـ 131 ، 132) ، و بغية المرتاد (425) ، و ينبغي أن يُعلم أن لفظ (الذات) مستلزم للوصف ، فلفظ (الذات) تأنيث (ذو) ، و لفظ (ذو) مستلزم للإضافة . فلا يمكن أن توجد ذات مجردة عن جميع الصفات . انظر مجموع الفتاوى (17 / 161 ـ 162) و (3 / 336) و (5 / 283) و (6 / 98 ـ 99) ، و درء التعارض (5 / 54) و (10 / 157 ـ 158) ، و الصفدية (1 / 109) و الصواعق المرسلة (4 / 1382 ـ 1382) ، و بدائع الفوائد (2 / 246)

(2) انظر : بيان تلبيس الجهمية (2 / 132 ـ 133، 133) ، و الصواعق المرسلة (3 / 982 ـ 984) .

فمن هنا كان الاتصاف بالغنى ـ و نفي الفقر ـ مستلزم لإثبات الصفات لا نفيها ، فعاد النص بحمد اللّٰه ناقضاً لمذاهب أرباب التعطيل .

بيان معنى الآية { ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ } :

{ ﯫ ﯬ } أي : عن كل ما سواه ، و كل شيء فقير إليه دائماً .[1]
و الغني : هو المكتفي بنفسه الذي لا يحتاج إلى غيره .[2]
{ ﯭ ﯮ } أي : بالذات إليه . فوصفه بالغنى وصف لازم له ، و وصف الخلق بالفقر وصف لازم لهم ، لا ينفكون عنه .[3]

(1) تفسير ابن كثير (7 / 306) ، و انظر : المحرر الوجيز/ لابن عطية (15 / 83) .
(2) انظر : معجم مقاييس اللغة (4 / 397) ، و لسان العرب (15 / 135) ، و اشتقاق أسماء الله / للزجاجي (117) .
(3) تفسير ابن كثير (7 / 306) ، و انظر مجموع الفتاوى (2 / 339) ، و درء التعارض (3 / 131) ، و طريق الهجرتين / للإمام ابن القيم (22 ـ 23) .

الآية الثامنة : قوله تعالى {ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ} [سورة البقرة:255]

قال الرازي : " قوله تعالى {ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ} [سورة البقرة:255] و القيوم مبالغة في كونه غنياً عن كل سواه . و كونه مقدماً (كذا ، و لعلها مقيماً) لغيره : عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه . فلو كان جسماً ؛ لكان مفتقراً إلى غيره ، و هو جزؤه ؛ و لكان غيره غنياً عنه ، و هو جزؤه ، و حينئذ لا يكون قيوماً ، و أيضاً : لو وجب حصوله في شيء من الأحياز ؛ لكان مفتقراً محتاجاً إلى ذلك الحيز ؛ فلم يكن قيوماً على الإطلاق " [1]

و قال القاضي عبدالجبار : " و قوله عز وجل {ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ} [سورة البقرة:255] و تنزيهه نفسه عن أن تأخذه السنة و النوم ، يدل على أنه ليس بجسم ؛ لأن الحي إذا كان جسماً فلا بد من صحة ذلك عليه .

فإن قال : فأهل الجنة أجسام ، و قد روي أنهم لا ينامون !

قيل له : إنا لم نقل : إن الحي إذا كان جسما يجب ذلك عليه ، و إنما جوزناه عليه ، و حكمنا بأن من لا يجوز ذلك عليه يجب نفي كونه جسماً " [2]

وبيان فساد كلام المخالفين و بطلان حجتهم سيكون على وجهين :

الوجه الأول: الرد الإجمالي و هو كما يلي :

أولا ً : هذان الاستدلالان يقومان على شبه سبق بيانها و بيان القول فيها :

فالاستدلال الذي أورده الرازي يقوم على أمرين :

الأمر الأول : الاعتماد على شبهة التجسيم ، و هذه الشبهة تقدم بيان فسادها. [3]

الأمر الثاني : الاحتجاج بصفة الغنى في نفي صفات الخالق سبحانه و تعالى ، و تقدم نقض هذه الشبهة قريباً .

و الاستدلال الذي أورده القاضي عبدالجبار يقوم على أمر رئيس :

---

(1) أساس التقديس (37) ، و انظر تفسير الرازي (7 / 4 ـ 5) .

(2) متشابه القرآن (1 / 130 ـ 131) . .

(3) في الفصل الأول من الباب الأول .

و هو الاعتماد على شبهة التجسيم ، و هذه الشبهة تقدم بيان فسادها .

ثانياً : المعاني التي تدل عليها أسماء الله الواردة في هذه الآية ـ و التي اعتمد عليها المعطلة في الاستدلال ـ تنقض مذاهبهم جميعاً ، و تبطل الاستدلال من أصله :

إن المعطلة في استدلالهم بهذه الآية نظروا إلى اسمي الحي و القيوم ، بل و أقاموا نفي صفات الخالق سبحانه و تعالى على اسم القيوم ـ بخاصة ـ و ظنوا أنّ إطلاق هذا الاسم على الله موجب لنفي صفاته سبحانه و تعالى ؛ و معنى هذين الاسمين ـ عند التحقيق ـ أدلُ على نقيض مطلوبهم منه على تقرير هذا المطلوب .

فالحياة ضد الموت ؛ و أكثر من عرّف الحياة قال : هي ضد الموت . (1)

و لمعرفة معنى الحياة لا بد من معرفة معنى الموت أو ما يدل عليه الموت .

فالموت يعرّفه كثير من اللغويين بأنه ضد الحياة . (2)

وفُسِّرَ الموت بعدم الحركة . (3)

و هذا الأخير مفسِّرٌ للمعنى الذي ذُكِرَ ، فالحياة ضد الموت ، و الموت يُرَادُ به السكون و الهمود ، فضده (الحياة) يُرَادُ به الحركة و الفعل .

و لعل فيما نقله الأزهري عن ابن الأعرابي (ت 340هـ) ما يشير إلى شيء من ذلك ، فقد قال ابن الأعرابي : الحي كل متكلم ناطق . (4)

و لقد لاحظ علماء أهل السنة والجماعة هذا المعنى في اسم الحي

---

(1) انظر : معجم مقاييس اللغة (2 / 122) ، و الصحاح (5 / 1854) (1 / 237) ، و المحكم و المحيط الأعظم (3 / 300 ، 301) ، و لسان العرب (14 / 211) (2 / 90) ، و القاموس المحيط (1277 ، 160) .

(2) انظر : الصحاح (1 / 237) ، و المحكم و المحيط الأعظم (3 / 300 ، 301) ، و لسان العرب (2 / 90) ، و القاموس المحيط (160) .

(3) لسان العرب (2 / 92) ، و القاموس المحيط (160) .

(4) تهذيب اللغة (5 / 284) ، و قال ابن فارس : موت ، الميم و الواو و التاء أصل صحيح يدل على ذهاب القوة من الشيء . معجم مقاييس اللغة (5 / 283) و هذا المعنى الذي ذكره ابن فارس يؤكد ما أشرت إليه من معنى الحياة ، و الله أعلم بالصواب .

؛ فجعلوا من لوازم التسمي به أن يكون المسمى به متصفاً بالحركة و الفعل ، و بقدر تمام الاتصاف بكمال هذا الاسم بقدر ما يحصل للمتصف به من الكمال في هذين الجانبين ؛ جانب الفعل الاختياري ، و جانب الحركة .

قال البخاري - رحمه اللّه - : " و لقد بيّنَ نعيم بن حماد (ت 228هـ) أنّ كلام الرب ليس بخلق ، و أن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل ، فمن كان له فعل ؛ فهو حي ، و من لم يكن له فعل ؛ فهو ميت " [1]

قال الإمام الدارمي - رحمه اللّه - : " أمارة ما بين الحي و الميت التحرك ، و ما لا يتحرك فهو ميت ، لا يوصف بحياة ، كما وصف اللّه تعالى الأصنام الميتة فقال : {ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ} [سورة النحل:20-21] ، فاللّه الحي القيوم القابض الباسط ، يتحرك إذا شاء ، و يفعل ما يشاء ، بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تُزَال " [2]

و لقد بين شيخ الإسلام - رحمه اللّه - أنّ أئمة السلف ـ رضوان اللّه عليهم ـ كانوا على القول بلوازم حياة اللّه من الفعل و الحركة . [3]

و لا يخفى أن هذه المعاني التي يدل عليها اسم الحي توجب إبطال مذاهب المعطلة جميعاً ، فهم متفقون على إنكار أفعال اللّه ا لاختيارية ، و التي هي لازم من لوازم التسمي باسم الحي .

أما اسم القيوم فالشأن فيه أظهر من اسم الحي ، و هذا الاسم يستوجب أن يتصف المتسمي به بالكمال التام في الأفعال الا ختيارية لتتم به قيوميته التي تناسب كمال ذاته .

و القيوم أسم خاص باللّه : فالقيّوم اسم من أسماء اللّه كما قال ذلك الجوهري . [4]

---

(1) خلق أفعال العباد (2 / 192) .

(2) نقض الإمام الدرامي على المريسي (1 / 356 ـ 357) .

(3) انظر : الصفدية (1 / 52) ، و انظر أيضاً : بيان تلبيس الجهمية (1 / 622) ، و شفاء العليل (2 / 14 ـ 15) (2 / 82) و شرح النونية / لابن عيسى (1 / 346) ، و شرح العقيدة الطحاوية (107) , انظر ما قاله الغزالي ـ وهو من أهل الكلام ـ في إثبات هذا المعنى من اسم الحي ، و ذلك في كتابه المقصد الأسنى (131 ـ 132) .

(4) انظر الصحاح (4 / 1634) . و هذا التقرير يُشيرُ إلى أن هذا الاسم عند أهل اللغة لا يُعرف إلا لله.

و المعاني اللغوية التي يفيدها " القيوم " هي :
أولا ً : القيام ـ نقيض الجلوس ـ : قام يقوم قوماً و قِياماً و قومة و قامة .
و قيل : قد قُمْتُ ليلي ، فتَقَبّلْ قومتي ، و صُمتُ يومي ، فتقبل صومتي .[1]
ثانياً : القيام بمعنى العَزْمُ : و منه قوله تعالى : {ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الجن:19] و قوله تعالى {ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ } [سورة الكهف:14] .[2]
ثالثاً : القيام بمعنى المحافظة و الإصلاح ، و منه قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ} [سورة النساء:34] أي : الرجال متكفّلون بأمور النساء معنيون بشؤونهن.[3]
رابعاً : الملازمة و الدوام ، و منه قوله تعالى : { ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ } [سورة آل عمران:75] .[4]
خامساً : القيام بمعنى الوقوف و الثبات ، يُقَالُ للماشي : قِفْ لي أي تحبس مكانك حتى آتيك ، و كذلك قم لي بمعنى قف لي ، و عليه فسروا قوله تعالى : { ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ } [سورة البقرة:20] .[5]
سادساً : قام أي اعتدل و استوى و استقام و منه قوله تعالى : {ﭿ ﮀ } [سورة فصلت:6] أي في التوجه إليه دون الآلهة .[6]
فهذه المعاني اللغوية التي وردت في أصل (القيوم) فمن أين أتى أهل التعطيل بالمعنى الذي عطلوا به الخالق سبحانه و تعالى عن كماله الواجب له في أسمائه و صفاته .
المعنى الإجمالي للآية {ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ} [سورة البقرة:255]

---

(1) انظر لسان العرب (12 / 496) ، و تهذيب اللغة (9 / 356) ، و الصحاح (4 / 1633) .
(2) لسان العرب (12 / 497) .
(3) انظر : لسان العرب (12 / 497 ، 502 ، 503) ، و تهذيب اللغة (9 / 358) .
(4) انظر : لسان العرب (12 / 497 ، 500 ـ 501) ، و تهذيب اللغة (9 / 358 ـ 359) ، و الصحاح (4 / 1633) .
(5) انظر : لسان العرب (12 / 497) ، تهذيب اللغة (9 / 358 ـ 359) ، و الصحاح (4 / 1633) .
(6) انظر : لسان العرب (12 / 498) ، و تهذيب اللغة (9 / 359 ، 361) ، و الصحاح (4 / 1634) .

قال ابن جرير - رحمه الله - : " وصف نفسه (أي الخالق سبحانه و تعالى) بالحياة الدائمة التي لا فناء لها و لا انقطاع ، و نفى عنها ما هو حال بكل ذي حياة من خلقه : من الفناء و انقطاع الحياة عند مجيء أجله . فأخبر عبادَه أنه المستوجب على خلقه العبادة و الأ لوهة ، و الحي الذي لا يموت و لا يبيد ؛ كما يموت كل من اتخذ من دونه رباً ، و يبيد كل من ادعى من دونه إلهاً . و احتج على خلقه بأن كل من يبيد فيزول ، و يموت فيفنى ، فلا يكون إلهاً يستوجب أن يعبد دون الإله الذي لا يبيد و لا يموت ، و أن الإله هو الدائم ، الذي لا يموت و لا يبيد و لا يفنى ، و ذلك الله الذي لا إله إلا هو" (1)

و الحي : هو الباقي الدائم على الأبد ، و هو من الحياة . و الحياة : صفة الله تعالى . (2)

و القيوم اسم الخالق سبحانه و تعالى له معاني ، و من هذه المعاني :

أولاً : المدبر . قال ابن الأعرابي : القيوم و القيّام و المُدبِّر واحد . (3)

فالله هو القائم بتدبير أمر خلقه في إنشائهم . (4)

و هو القائم على كل شيء . (5)

ثانياً : الدائم . قال الزجاج : " القيّوم هو "فيعول ". من قام ، يقوم ، الذي بمعنى : دام لا القيام المعروف . وقال الله تعالى ذكره { ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ } [سورة آل عمران:75] أي : دائماً و الله أعلم . و القيّوم هو الدائم " (6)

---

(1) تفسير الطبري (6 / 157) .

(2) تفسير القرآن للسمعاني (1 / 257) ، و انظر تفسير البغوي (1 / 312) .

(3) تهذيب اللغة (9 / 359) ، و لسان العرب (12 / 504) .

(4) تهذيب اللغة (9 / 359) ، و لسان العرب (12 / 504) ، و انظر تفسير الطبري (5 / 388) (6 / 157 ـ 158) ، و تفسير ابن أبي حاتم (2 / 486) ، و الاعتقاد / للبيهقي (54) ، وتفسير البغوي (1 / 312) ، و تفسير ابن كثير (1 / 455) .

(5) تهذيب اللغة (9 / 360) ، و لسان العرب (12 / 504) ، و انظر تفسير الطبري (5 / 388) (6 / 157 ـ 158) ، و تفسير ابن أبي حاتم (2 / 486) ، و الصفدية (2 / 62) ، و الجواب الصحيح (3 / 209) ، و الصواعق المرسلة (4 / 1329) ، و النونية مع شرحها / لابن عيسى (2 / 236) .

(6) معاني أسماء الله الحسنى (56) ، و انظر تفسير الطبري (5 / 389) ، و تفسير

ثالثاً : القائم بنفسه مطلقاً لا بغيره .[1]
رابعاً : الذي لا بَدِئَ له .[2]
خامساً : الذي لا نِدّ له !![3]
و هذه المعاني التي ذُكِرَت في معنى القيوم متوافقة غير متعارضة ـ و الحمد لله ـ فالله هو الخالق الذي خلق هذا الكون و هو القائم سبحانه بشؤون عباده تصريفاً و تدبيراً ، لا يخرج أحدٌ من خلقه عن حكمه و تدبيره ـ سبحانه و تعالى ـ و هو محصٍ عليهم أعمالهم ليجازيهم بها يوم القيامة .
و من تدْبِيْرُ كل الخلق عليه ؛ لا بد أن يكون خالقاً لهم مستغنياً عنهم ، و إذا ثبت إستغناؤه عن خلقه ؛ وجب أن يكون سبحانه و تعالى أزلياً ليس له أول ؛ لأن كل من كان له أول لابد أن يكون محتاجاً في وجوده إلى غيره ، و هذا يتنافى مع غناه عن خلقه .
و ليس له آخر ؛ لأن من ليس له أول ليس له آخر ، و هذا لا يكون إ لا لله الواحد الأحد .
و اسمي الحي و القيوم إذا اجتمعا انتضما الدلالة على سائر أسماء الله و صفاته ، و كان لهما الدلالة الوافية على تمام الكمال في الصفات بشقيها الذاتي و الفعلي .
قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " اسمين عليهما مدار الأسماء الحسنى كلها و إليهما مرجع معانيها جميعها ، وهو (كذا) اسم الحي القيوم ، فإن الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال ، و لا يتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة ، فإذا كانت حياته تعالى أكمل حياة و أتمها ، استلزم إثباتها إثبات كل كمال يضاد نفي كمال الحياة ، و بهذا الطريق العقلي أثبت متكلمو أهل الإثبات له تعالى

ابن أبي حاتم (2 / 487) ، والاعتقاد / للبيهقي (54) ، و تفسير البغوي (1 / 312) .

(1) لسان العرب (12 / 504) ، و انظر المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى (132) ، و الصفدية (2 / 26) ، و الجواب الصحيح (3 / 209) ، ودرء التعارض (5 / 46) ، و الصواعق المرسلة (4 / 1329) ، و النونية مع شرحها / لابن عيسى (2 / 236) .

(2) تهذيب اللغة (9 / 360) ، و لسان العرب (12 / 504) ، و القاموس المحيط ، مع النظر إلى الحاشية (1152) .

(3) و هذا المعنى لم أقف عليه إلا في القاموس المحيط (1152) و لعله خطأ في النسخ كما أشار المحقق و العلم عند الله .

صفة السمع و البصر ، و العلم و الإرادة ، و القدرة و الكلام ، و سائر صفات الكمال .
و أما القيوم فهو متضمن كمال غناه و كمال قدرته ؛ فإنه القائم بنفسه لا يحتاج إلى من يقيمه بوجه من الوجوه ، و هذا من كمال غناه بنفسه عما سواه ، و هو المقيم لغيره ، فلا قيام لغيره إلا بإقامته ، و هذا من كمال قدرته وعزته ، فانتظم هذان الإسمان صفات الكمال و الغنى التام و القدرة التامة " [1]
فهذه الجُمَلُ التي ذكرتها هنا كفيلة ـ بإذن الله ـ في بيان ضعف قول من نفى صفات الباري سبحانه و تعالى معتمداً على الاستدلا ل بهذه الآية .

النوع الثاني من أنواع النقض : النقض التفصيلي :

النقض التفصيلي لهذين الاستدلالين يقوم على إبراز أوجه الخطأ و الاضطراب في القضايا الفرعية التي أوردها الرازي و القاضي عبدالجبار في كلامهما .
و سأجمل هذه القضايا ـ لكل استدلال على حده ـ في الأوجه التالية:

أولا ً استدلال الرازي :

قول الرازي في حق الخالق سبحانه و تعالى : (لو كان جسماً ؛ لكان مفتقراً إلى غيره ، و هو جزؤه ؛ و لكان غيره غنياً عنه .)
هذه الجملة من الاستدلال ظاهرة التعارض و بينة التناقض .
فأولا ً : المخالف يؤكد أنّ الاتصاف بالجسمية موجب للافتقار إلى الغير ، و هذا ظاهر من قوله (لو كان جسماً لكان مفتقراً إلى غيره) . [2]
ثم هو بقوله (و لكان غيره غنياً عنه ، و هو جزؤه) يقرر أنّ الا فتقار لا يجب أن يلازم الأجسام ، فهو يثبت أن جزؤه ـ مع أنه جسم على ظاهر قوله ـ يصح أن يستغني عنه ، و لا يجب أن يفتقر إليه ، و هذا ينقض ما اعتمد عليه في الاستدلال ، و هو ملا

---

(1) بدائع الفوائد (2 / 184) .
(2) و القول بأن الافتقار ملازم للأجسام مجرد دعوى لا يسندها دليل شرعي صحيح ، و لا برهان عقلي صريح ، و سبق بيان فساد معنى الجسم عند أرباب التعطيل ، فمن هنا كان كل لازم يُبْنَا على ذاك المعنى الفاسد إنما هو من الدعاوى المجردة عن الدليل و البرهان .

ازمة الافتقار للجسمية .
ثانياً : يُظْهر هذا التناقض أن يُقال أيضاً : ما الذي أوجب افتقار الخالق إلى جزئه ـ كما يقول ـ و أوجب أن يكون هذا الجزؤ غنياً عنه ؟ فلماذا لا تُعكس القضية ، فيكون الخالق هو الغني ، و الجزؤ هو الفقير!
فهذا التفريق في الوصف بالغنى و الافتقار قائم على التحكم المحض .
فتأَمُلُ هذا الجانب من الاستدلال يظهر التناقض في التقرير ، و الله أعلم .
ثانياً : استدلال القاضي عبدالجبار :
قول القاضي عبدالجبار : (و تنزيهه نفسه عن أن تأخذه السنة و النوم ، يدل على أنه ليس بجسم ؛ لأن الحي إذا كان جسماً فلا بد من صحة ذلك عليه .)
هذا القول من المخالف يظهر خطأه بأمور :
أولا ً :أنه عدّ تنزيه الخالق سبحانه و تعالى لنفسه عن السنة و النوم دليلا ً على أنه ليس بجسم .
و هذا الذي قاله القاضي غير مستقيم ؛ فالله قد نفى عن بعض خلقه السنة و النوم ، بل و نفى عن بعض خلقه التعب و النصب ، فقال سبحانه و تعالى في حق ملائكته : {ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ} [سورة الأنبياء:20]
و قال سبحانه واصفاً أهل الجنة : {ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ} [سورة الدخان:56]
و قال سبحانه و تعالى عن أهل النار : {ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ} [سورة فاطر:36]
فهل يقول القاضي عبدالجبار إنّ هؤلاء ـ بنفي الله للنوم عنهم ـ قد ماثلوا الخالق في أخص أوصافه و هو عدم الجسمية (المقتضي للقدم) .
فإن قال ـ و قد قال ـ : أنا لا أوجب النوم على الأجسام الحية ؛ و إنما أقول بأنه يجوز أن تتصف به ، أما ما لا يجوز أن يتصف ب النوم فهذا ليس بجسم .
فيُقالَ له :
أولا ً : من أين لك أنّ الحي إذا كان جسماً جاز عليه الاتصاف ب

النوم ، فجواز الاتصاف و عدم جوازه هو من باب القضايا الوهمية الظنية ، و التي تنبني في مجملها على القياس ، و ما كان هذا شأنه لا تُعَلَّقُ به الأحكام في باب الإلهيات ، لا بسلب و لا بإيجاب ؛ ذلك أنّ الخالق سبحانه ليس مثيلا للخلق ليُقَاسَ على غيره أو يُقَاسَ عليه غيرُه.
ثانياً : من أين لنا أن نفرق بين أنواع النفي الواردة في كتاب الله ، فنقول هذا النفي يقتضي وجوب عدم الاتصاف ، و ذاك النفي يقتضي عدم الاتصاف مع جوازه ، فالتفريق في هذا الجانب يعوزه الدليل في كل موطنٍ على حده ، و المخالف لم يُورِد ضابطاً تُضبط به هذه المسألة ، و ليس له فيها إلا محض التحكم .
فهذه الأوجه تَظْهرُ ـ بإذن الله ـ ضعف هذين الاستدلالين ، و الله أعلم .

البـاب الثـانـي :

احتجاج المعطلة بالآيات في باب الصفات الذاتية ونقده و فيه فصلان :

الفصل الأول : الاحتجاج بالآيات في باب الصفات الذاتية العقلية ونقده وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : صفة العلم .
المبحث الثاني : صفة الكلام .وفيه مطلبان :
المطلب الأولى : وصف كلام اللّه .
المطلب الثاني : مسألة خلق القرآن .
المبحث الثالث : صفة العلو .
المبحث الرابع : صفة المعية .
المبحث الخامس : رؤية اللّه

الفصل الثاني : الاحتجاج بالآيات القرآنية في باب الصفات الذاتية الخبرية و نقده و فيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : صفة الوجه لله .
المبحث الثاني : صفة اليد لله .
المبحث الثالث : صفة العين لله .

المبحث الأول : صفة العلم .

قبل الشروع في الحديث حول صفة العلم ، و قبل الإشارة إلى مواقف الفرق منها لا بد من بيان معنى العلم في اللسان ، و الوقوف على حقيقته .

المعنى اللغوي للعلم :

قال ابن فارس : " العين و اللام و الميم أصل صحيح واحد يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره "[1]

و العلم في اللغة يطلق و يراد به ضد الجهل ، قال الخليل : " عَلِمَ يَعْلَمُ عِلْماً ، نقيض جَهِلَ "[2]

و يطلق العلم و يراد به المعرفة ، قال الجوهري : " عَلِمْتُ الشيءَ أعْلَمُهُ عِلْمَا : عرَفْتُهُ"[3]

و يُرَادُ به معنى الخُبْر ، قال ابن سيده : " عَلِمَ الرجل : خَبَرَهُ . و أحب أنْ يَعْلَمَهُ : أي يَخْبُرَهُ "[4]

و المعنى الذي ذكره ابن فارس يشير إلى أنّ العلم هو معرفة الشيء على الحقيقة ، و انكشافه للعالم ، و تميزه لدى العالم عن غيره من المعلومات ، فالشيء إذا عُلِمَ بما يميزه كان في ذلك إظهار له ، و تعريف به ، و تميز له عن غيره .

و يبين ذلك أيضاً أن العرب كان تسمي الأشياء الظاهرة و البارزة بما يُشْتَقُ من العلم ، و ما ذلك إلا لظهورها و تميزها ، و من ذلك إطلاقهم العَلَمَ على الجبل الطويل ، و مَعَالِم الأرض على ما يميز حدودها ، و الإشارات التي تكون على ظاهر الثوب ، و الراية و ما يعقد على الرمح ، و سيد القوم .[5]

العلم في الاصطلاح :

و هنا أمران في تعريف العلم لا بد من بيانهما، الأمر الأول : تعريف العلم اصطلاحاً من حيث هو (أي حقيقته) بقطع النظر عن إضافته للخالق أو المخلوق . و الأمر الثاني : تعريفه اصطلاحاً من

---

(1) معجم مقاييس اللغة (4 / 109) .

(2) العين (2 / 152) ، و انظر تهذيب اللغة (2 / 418) ، و معجم مقاييس اللغة (4 / 110) ، و المحكم و المحيط الأعظم (2 / 124) .

(3) الصحاح (4 / 1613) ، و انظر القاموس المحيط (1140) .

(4) المحكم و المحيط الأعظم (2 / 125) .

(5) انظر ذكر هذه المسميات في القاموس المحيط (1140) .

حيث تعلقه ، سواءً كان هذا التعلق بالخالق سبحانه و تعالى أو بـ
المخلوق .
و أقوال الناس تعددت في بيان حقيقة العلم ، و المراد منه ـ في ا
لاصطلاح ـ على هذين الوجهين السابقين ؛ و ذلك يرجع إلى تباين مقالاتهم فيما ينبني على هذه المعاني الاصطلاحية ، فأتباع كل فرقة يفسرون العلم بما يتوافق مع أقوالهم في صفة الخالق سبحانه و تعالى ، فهذه الأقوال التي سأسوقها هنا لا تراعي في حقيقتها المعنى المجرد للعلم بل تفسِّر العلم وفق ما يراه أصحابها و يعتقدونه في الخالق سبحانه و تعالى ؛ لذى سأفرد بالذكر كل طائفة و أشير إلى قولها في بيان هذه الكلمة .

الأمر الأول : تعريف العلم من حيث هو بقطع النظر عنه مضافا إلى الخالق أو المخلوق ، و أقوال الفرق فيه :

الطائفة الأولى وهم الفلاسفة :

ذهب الفلاسفة إلى أن العلم هو : حضور صور الأشياء عند العقل .[1]

الطائفة الثانية المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى أنّ العلم هو : اعتقاد الشيء على ما هو به واقعاً على وجه مخصوص.[2]
و يعنون بالوجه المخصوص سكون النفس لهذا الاعتقاد .[3]

الطائفة الثالثة : المتكلمة من أهل الإثبات :

و هؤلاء تنوعت مقالاتهم في بيان حد العلم ، و افترقوا على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : و هو أن العلم ضروري لا يعرف .[4]

قال الرازي : " اختلفوا في حد العلم ، و عندي أن تصوره بديهي ؛

---

(1) انظر رسالة التصور و التصديق ، لصدر الدين الشيرازي ، ضمن مجموعة رسائل فلسفية (43) . و محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين (181) ، و أبكار الأفكار / لـ لآمدي (1 / 76) ، و التعريفات للجرجاني (155) ، الإلهيات (1 / 110) .
(2) المغني (12 / 13) و المحيط بالتكليف (120) ، وانظر : الغنية في أصول الدين (50) ، و المواقف في علم الكلام (10) ، التعريفات للجرجاني (155) .
(3) المغني (12 / 15) ، وانظر : الغنية في أصول الدين (50) .
(4) انظر أبكار الأفكار (31 / 77) ، و المواقف في علم الكلام (9) ، و شرح المقاصد للتفتازاني (1 / 189 ـ 190، 194) ، و شرح المواقف (1 / 61 ـ 67) .

لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به ، فيستحيل أن يكون كاشفاً له ، و لأني أعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي ، و تصور العلم جزء منه ، و جزء البديهي بديهي ؛ فتصور العلم بديهي"[1]

المذهب الثاني : أن العلم ليس ضروريا و لكن يعسر تحديده.[2]

و نسب إلى الجويني و الغزالي .[3]

قال الغزالي : " ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي , فإنّا بيّنا أن ذلك عسير في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها , فلو أنا أردنا أن نحد رائحة المسك ، أو طعم العسل لم نقدر عليه . وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز ، ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال .[4]

المذهب الثالث : أنه نظري و ذكر له تعريفات :

و الذين ذهبوا هذا المذهب تنوعت أقوالهم في بيان معنى العلم ، و سأورد بعض هذه الأقوال التي ذكرها أهل الكلام من المثبتة في حد العلم :

قال الباقلاني في حد العلم : " معرفة المعلوم على ما هو به "[5]

و قال الآمدي (ت631هـ) : " العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما ، غير محسوسة في النفس ـ إحترازاً من المحسوسات ـ حصل عليها حصولا لا يتطرق إليه إحتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه "[6]

و اختار الإيجي (ت 756هـ)في تعريف العلم أنه : " صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض "[7]

---

(1) محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين (100) ، و انظر معالم أصول الدين (20) ، و المباحث المشرقية (1 / 451 ـ 453) .

(2) انظر أبكار الأفكار (1 / 77) ، و المواقف (9) ، و شرح المقاصد (1 / 192 ـ 194) ، و شرح المواقف (1 / 67 ـ 69) .

(3) المواقف (9) .

(4) المستصفى (22) .

(5) الإنصاف (13) و انظر : التمهيد (25) ، و الغنية في أصول الدين (50) ، و المواقف (10) .

(6) أبكار الأفكار (1 / 78) .

(7) المواقف (11) .

و قال النسفي (ت 537هـ) : " العلم : هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به " [1]
فهذه بعض التعريفات التي ذكرها متكلمة الصفاتية في حدِّ العلم .

التعريف المختار للعلم :

و في حقيقة الأمر فإن العلم يشمل هذه التعريفات جميعا ، فهو لفظ عام و شامل لها ، و لكي يُخلص إلى معنى العلم ـ كوصف ـ لا بدّ من الالتفات إلى خصائص العلم المميزة له عن غيره من المعاني ، فعن طريق معرفة هذه الخصائص ، و تميزها ، و إيجاد العلاقة بينها و بين المعاني اللغوية التي ذكرها أهل اللسان للعلم نستطيع الوقوف على حقيقة العلم .

أولا : العلم صفة ، و هذه الصفة لا بد لها من موصف تقوم به .
ثانياً : العلم يكشف الأشياء و يجليها و يميزها عن غيرها ، فمن هنا فكل ما يخفي الأشياء و يعميها أو يجعلها مجهولةً فليس بعلم .
ثالثاً : العلم موافق للأشياء التي يبينها و يكشفها و يميزها في الوجود ، سواءً كان هذا الوجود ذهنياً أو خارجياً ؛ لذلك كل ما يخالف الوجود الذهني أو الخارجي لا يدخل في حد العلم .
فمن هنا فالحد الجامع للعلم هو أنه : وصف يقوم بصاحبه ، تنكشف به الأشياء عنده و تتميز عن غيرها ، و تكون موافقة لما هي عليه في الوجود .

الأمر الثاني : تعريف العلم من حيث تعلقه بالخالق سبحانه و تعالى و مذاهب الناس في وصف اللّه بالعلم :

تباينت أقوال الناس في وصف اللّه بالعلم ، ما بين ناف لهذه الصفة و مثبت لها ، و أهل الإثبات في إثباتهم بين مصيب موافق لمراد الشارع ، وما بين مخالف و مفارق لهذا المراد ، و سأوجز أقوال الفرق في وصف اللّه بالعلم .

فالفرقة الأولى : الذين ينفون صفة العلم أو ينفون أن يكون العلم وصفاً زائداً على ذات الباري سبحانه و تعالى :

و هؤلاء طوائف :

الطائفة الأولى : غلاة القدرية :

و المراد بغلاة القدرية الذين ينفون القدر السابق و يقولون الأمر

---

(1) شرح العقائد النسفية للتفتازاني (60) .

أنف .
أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن عن يحيى بن معمر قال : كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني . فأنطلقت أنا و حميد بن عبدالرحمن الحميري ـ حاجين أو معتمرين ـ فقلنا : لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ¢ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر . فَوُفِّقَ لنا عبدالله بن عُمَر بن الخطاب داخلا المسجد . فاكتنفته أنا و صاحبي . أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله . فظننت أنّ صاحبي سيكل الكلام إلي . فقلت : أبا عبدالرحمن ! إنّه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤن القرآن و يتقفرون العلم . و ذكر من شأنهم . و أنهم يزعمون أن لا قدر ، و أن الأمر أُنُفٌ . [1]
فهؤلاء يقولون : إن الأمر أنف : أي مستأنف . أي لم يسبق به قدر و لا علم من الله تعالى ، و إنما يعلمه بعد وقوعه . [2]
الطائفة الثانية : الجهمية و المعتزلة و من وافقهم :
تقدمت الإشارة إلى أن مذهب الجهمية قائم على نفي صفات الباري سبحانه و تعالى [3] و ينسب الشهرستاني للجهم أنه قال : لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه ؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً . فنفى كونه حياً عالماً . [4]
و يُنسب إلى الجهم أنه يقول بأن علم الله حادث و مخلوق ، ف الله يخلق علوماً حادثة و متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة . [5]

أما أرباب الإعتزال فقد شاركوا الجهمية في نفي صفة العلم عن الله ، قال الأشعري ـ رحمه الله ـ : " قال أكثر المعتزلة و الخوارج و كثير من المرجئة و بعض الزيدية [6] : إن الله عالم قادر حي

---

(1) صحيح مسلم (1 / 36 ـ 37) رقم (8) ، و انظر جامع الرسائل لشيخ الإسلام /ت محمد رشاد (1 / 177 ـ 178) ، و انظر ما ذكرته في التمهيد عن عمر بن عبيد و أضرابه ممن يكذب و يرد بعض الآيات القرآنية التي تخبر عن علم الله السابق .
(2) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (1 / 217) و انظر جامع الرسائل لشيخ الإسلام (1 / 177 ـ 178) .
(3) انظر التمهيد المبحث الرابع .
(4) الملل و النحل للشهرستاني (1 / 97 ـ 98) .
(5) انظر : الإرشاد (103) ، و انظر مقالات الإسلاميين (1 / 338) .
(6) فرقة من فرق الشيعة تنتسب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي ط

بنفسه ، لا بعلم و قدرة و حياة . (1)
و قال أبو الهذيل العلاف : هو عالم بعلم هو هو . (2)
و القاضي عبدالجبار أطال النفس في تقرير هذه المسألة ـ و هي أن الله عالم لا بعلم ـ في كتابه شرح الأصول الخمسة . (3)
و من المعتزلة من قال : معنى أن الله عالم أي ليس بجاهل . (4)
فحاصل أقوال المعتزلة هو نفي صفة العلم عن الله ، و من قال منهم إنّ الله عالم ، فهو يشترط عدم زيادة العلم على الذات في المعنى ، فعاد قوله على الصفة بالرد و السلب.
الطائفة الثالثة : الفلاسفة و من وافقهم :
ذهب الفلاسفة الى أن الله عالم ، و لكن علمه محصور في الكليات ، و هذا العلم الكلي مرجعه إلى العلم بذاته فقط .
فمذهب الفلاسفة يقوم على أمرين :
الأمر الأول : أن علم الله لذاته ، لا للأشياء. (5)
قال ابن سينا (ت428هـ) : " واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق . و يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده و منه وجوده ، و يعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا و عرضا " (6)
و قال : " إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً و مدرَكاً ، و يتلوه إدراك الجواهر العقلية اللا

الب . و كان يُفضل علي ابن أبي طالب على سائر أصحاب الرسول ¢ ، و يتولى أبا بكر و عمر ، و يرى الخروج على أءمة الجور ، و هو في أصول الدين موافق ـ في الغالب ـ للمعتزلة . انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 136 ـ 137) و الملل و النحل للشهرستاني (1 / 179 ـ 181) ، و عقائد الثلاث و سبعين فرقة (1 / 452 ـ 453) ، و تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان (108 ـ 110) .

(1) مقالات الإسلاميين (1 / 244 ـ 245) .
(2) مقالات الإسلاميين (1 / 245) ، و شرح الأصول الخمسة (183) ،و الملل و النحل (1 / 64).
(3) انظر شرح الأصول الخمسة (183 ـ 213) ، و انظر المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 182 ـ 183) .
(4) مقالات الإسلاميين (1 / 246 ـ 248) .
(5) انظر التعليقات / لابن سينا (66) و فصوص الحكم / للفارابي (59 ، 60) ، و آراء أهل المدينة الفاضلة / للفارابي (47) .
(6) الإشارات و التنبيهات (3 / 278) .

ازمة للأول بإشراق الأول " [1]

و قال الفارابي (ت339هـ) : " لا يجوز أن يقال إن الحق الأول ـ تعالى ـ يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما ندرك نحن الأشياء المحسوسة من جهة حضورها و تأثيرها فينا ؛ فتكون هي الأسباب لِعَالِمِيّة الحق الأول . بل يجب أن يُعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته ـ تقدست ـ لأنه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ؛ فلحظ من القدرة المقدور ؛ فلحظ الكل ، فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره ، أو يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه ؛ فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمته ، و علمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلاناً إذا دخل الجنة لم يعده إلى النار " [2]

الأمر الثاني : علم الله بالأشياء علم كلي لا جزئي ، فالله عالم بكليات الأشياء لا جزئياتها :

قال ابن سينا : " واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي " [3]

قال ابن سينا : " وهو (يعني الخالق سبحانه) يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة ، و يعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي ؛ فإنه يعرف أشخاص الزمان كما يعرف أشخاص كل شيء على الوجه الكلي ، و كما يعرف هذا الكسوف على الوجه الكلي ، و يعرف المدة التي تكون بين الكسوفين على الوجه الكلي ، و يعرف أحوال كل شخص و أفعاله و تغيراته و اختلافات الأحوال به و عدمه و أسباب عدمه على الوجه الكلي الذي لا يتغير البتة و لا يزول بزواله ، و لا يجوز أن يدخل علمه الماضي و الحاضر و المستقبل من الزمان كقولك : كان و سيكون " [4]

و حاصل كلامه أنّ الله لا يعلم الجزئيات بأعيانها ، بل يعلم كليات

---

(1) الإشارات و التنبيهات (3 / 279) .

(2) فصوص الحكم (97) ، و انظر في بيان هذا الأمر الأول : الجديد في الحكمة (549 ـ 550) ، و شرح الهداية الأثيرية (360 ـ 361) .

(3) النجاة (283) .

(4) التعليقات (66 ـ 67) مختصرا ، و انظر النجاة (283 ـ 285) ، و فصوص الحكم (59 ـ 60) ، و شرح الهداية الأثيرية (366) و ما بعدها .

هذه الجزئيات و الأصول التي تحكمها ، فعلمه بالشيء الجزئي الذي يقع ـ و كل ما يحصل في هذا الكون إنما هو جزئي ـ ناتج عن علمه سبحانه و تعالى بالكليات التي يرجع إليها هذا الجزئي . (1)

فهذا هو قول رؤوس الفلاسفة ، و ينبغي أن يعلم أن الفلاسفة مضطربة أقوالهم في هذه الصفة ، حتى إنّ شيخ الإسلام - رحمه الله - أشار إلى أن أقوالهم في حقيقة علم الله تزيد على سبعة أقوال . [2]

الطائفة الرابعة : الرافضة :

و إفراد الرافضة بالذكر في هذا الموطن رغم أنهم في غالب اعتقادهم متبعون لغيرهم من أرباب البدع كالمعتزلة و الفلاسفة ـ في جملة مقالاتهم ـ راجع إلى أن الروافض لديهم اضطراب ظاهر في هذه الصفة تميزوا به عن غيرهم من أرباب التعطيل ، فمتقدموهم يغلب عليهم القول بحدوث علم الله ، و هذه الصفة الحادثه يطرأ عليها الجهل و يعتريها النقص و هذا ما يُعنى بِالبداء ، و متأخروهم استقروا على القول بتعطيل الصفة ، إلا أنهم يضطربون في بيان المعنى المراد بالبداء .

و يمكن أن نجمل القول في حال الرافضة تجاه هذه الصفة فنقول : انقسم الرافضة ـ في وصف الله بالعلم ـ إلى فريقين :

الفريق الأول : متقدمو الرافضة :

بين الإمام الأشعري أن غالب متقدمي الرافضة على القول بحدوث علم الله ، و لم يخالف هذا القول إلا من شذّ منهم . [3]

و يجب أن يعلم أن هذا القول هو ظاهر قول متقدمي الرافضة ؛ لأنهم ـ كما سبق بيانه عند ذكر فرق الممثلة [4] ـ رؤوس أهل

---

(1) و يلحظ أن العلم الذي يثبتونه لله ـ إن سلمنا بأن ما قالوه يمت للإثبات بسبب ـ هو من العلم الاستنتاجي ، لا العلم القائم على الإحاطة بالشيء كما هو قبل حصوله و حال حصوله ؛ فهم يقولون : لأنّ الله عالم بالكليات و النواميس التي تحكم هذا الوجود فهو يعرف نتائج أفعال الخلق لعلمه بالكليات التي تضبطها لا لعلمه بها حال حصولها .

(2) درء التعارض (9 / 397ـ 402) .

(3) مقالات الإسلاميين (1 / 110 ـ 113) ، و انظر الفرق بين الفرق (67 ـ 71) ، و الملل و النحل (1 / 218 ـ 219) .

(4) انظر التمهيد المبحث الخامس

التمثيل و التجسيم و حمّالُ رايته ، فلذلك فالقول بالعلم الحادث للباري سبحانه من صميم معتقدهم .[1]

الفريق الثاني : متأخرو الرافضة :

سلكوا متأخروا الرافضة سبيلا وسطاً يجمع بين مقالة الفلاسفة و مقالة المعتزلة .[2]

روى الصدوق (ت 381هـ) عن علي بن موسى (ت 203هـ) أنه قيل له : إنّ أقواما يقولون : إنه عز و جل لم يزل عالما بعلم ، و قادرا بقدرة ، و حيا بحياة ، و قديما بقدم ، و سميعا بسمع ، و بصيراً ببصر . فقال : من قال ذلك و دان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى ، و ليس من ولايتنا على شيء ، ثم قال : لم يزل الله عز و جل عليماً قادراً حيا ً قديماً سميعاً بصيراً لذاته ، تعالى الله عما يقول المشركون و المشبهون علوا كبيرا .[3]

و هذا الصدوق ـ الذي ساق الرواية السابقة و مثيلاتها ـ وافق مذهباً من مذاهب المعتزلة في وصف الله بالعلم حيث جعل المراد من وصف الله بالعلم هو نفي الجهل عنه سبحانه و تعالى .[4]

يقول عبدالله شبّر : الصفات الكمالية كالعلم , القدرة ، و الاختيار ، و الحياة ، و الإرادة ، و الكراهة ، و السمع ، و البصر ، و السرمدية ، و نحوها ، هي عين ذاته تعالى ، وجوداً ، و عيناً ، و فعلا ً ، و تأثيراً .

ثم يقول : فصفاته عين ذاته غير زائدة عليها .[5]

قال جعفر السبحاني : " علمه سبحانه بذاته ليس حصوليا بمعنى أخذه الصورة من الذات و مشاهدتها عن ذاك الطريق لامتناع هذا

---

(1) و انظر في بيان هذه المسألة عند متقدمي الرافضة : أصول مذهب الشيعة الإ مامية / للدكتور ناصر القفاري (2 / 528 ـ 534) .

(2) و الجمع بين قول الفلاسفة و المعتزلة في المسائل الاعتقادية من السمات التي تظهر عند متأخري الرافضة . انظر في الإشارة إلى هذه السمة : أصول مذهب الشيعة الإمامية (2 / 537) .

(3) التوحيد / للصدوق (139 ـ 140) مختصرا ، و انظر (138 ، 144) .

(4) انظر التوحيد (148) .

(5) حق اليقين في معرفة أصول الدين / عبدالله شبر (57) ، و انظر (57 ـ 59 ، 65) .

القسم من العلم عليه ، بل حضوري بمعنى حضور ذاته لذاته " [1]
مسألة : البداء عند الرافضة :
القول بالبداء من أهم أصول الإيمان عند الرافضة ، و يُظْهِرُ ذلك الروايات المتكاثرة في الحديث عن هذا الأصل كقولهم (ما عبد الله عز و جل بشيء مثل البداء) و في رواية أخرى (ما عظم الله عز و جل بمثل البداء) . [2]
فمتى كان ظهور هذا الأصل عند الرافضة ؟ و ما المعنى المراد منه ؟
أول من أشتهر القول بالبداء على لسانه من الرافضة هو المختارالثقفي (ت67هـ) ، و لقد أشار بعض علماء الفرق إلى سبب قوله بالبداء .
قال الشهرستاني : " إنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ؛ لأ نه كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال ، إما بوحى يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام . فكان إذا وعد اصحابه بكون شيء وحدوث حادثة ، فإن وافق كونه قوله ؛ جعله دليلاً على صدق دعواه ، وإن لم يوافق ؛ قال : قد بدى لربكم .
وكان لا يفرق بين النسخ والبداء ، قال : اذا جاز النسخ فى الاحكام جاز البداء فى الأخبار " [3]
و ذكر عبدالقاهر البغدادي أن سبب قول المختار بجواز البداء على الله أنه سير جيشاً لملاقاة عدوه ، و أخبرهم بأن الظفر حليفهم ، و زعم أن الوحي قد نزل عليه بذلك ، فلما إلتقى الجيشان انهزم أصحابه و قُتِلَ أميرهم و أكثر قادتهم ، فلما رجعوا إلى المختار ، قالوا له : لماذا تعِدُنَا بالنصر على عدونا ؟! فقال : إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك ، لكنه بَدَالَهُ . و استدل على ذلك بقول الله عز و جل : {ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ } [سورة الرعد:39]. [4]

---

(1) الإلهيات (1 / 111) مختصراً ، و انظر مفاهيم القرآن (6 / 311) و ما بعدها ، ففي هذا الموطن يتبين اضطراب الكاتب و حيرته بين قول الفلاسفة و المعتزلة ، فهو تارة يميل إلى المعتزلة و تارة يميل إلى الفلاسفة .
(2) التوحيد / للصدوق (331 ـ 333) .
(3) الملل و النحل (1 / 172) .
(4) الفرق بين الفرق (50 ـ 52) مختصراً .

معنى البداء ، و تعريفه :

البداء في اللغة :

قال ابن فارس : " بدو : الباء و الدال و الواو أصل واحد ، و هو ظهور الشيء . يقال بدا الشيء يبدو إذا ظهر ، فهو باد " [1]

البداء مصدر مشتق من بدا .

يقال بدا الشيء يبدو بدوا إذا ظهر ، و بدا له في هذا الأمر بَدَاءٌ . [2]

فالبداء معناه يرجع إلى الظهور بعد الخفاء ، و هذا المعنى اللغوي أقرّ المخالف بثبوته في اللغة . [3]

معنى البداء في الاصطلاح :

ذهب القائلون بالبداء في حق الخالق سبحانه و تعالى إلى معاني شتة في بيان هذا الوصف ، و هذه المعاني يمكن أن توجز فيما يلي :

المعنى الأول : النسخ التشريعي :

من الرافضة من قال إنّ البداء هو النسخ التشريعي ، و أنه لا فرق إطلاقاً بين البداء و النسخ . [4]

المعنى الثاني : النسخ الكوني :

ذهب فريق من الرافضة إلى أن البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع ، فما في الأمر التشريعي و الأحكام التكليفية نسخ فهو في الأمر التكويني و المكونات الزمانية بداء ، فالنسخ كأنه بداء تشريعي , و البداء كأنه نسخ تكويني . [5]

المعنى الثالث :

البداء هو أن للخالق البدء بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء ، ثم يعدم ذلك الشيء و يبدأ يخلق غيره ، أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله ، أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه . [6]

---

(1) معجم مقاييس اللغة (1 / 212) ، و انظر لسان العرب (14 / 65) .

(2) انظر تهذيب اللغة (14 / 202) ، و العين (8 / 83) .

(3) انظر الإلهيات (2 / 221 ـ 222) .

(4) انظر : حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 111) .

(5) انظر : حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 110 ـ 111) .

(6) التوحيد / للصدوق (335) و انظر : حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 /

المعنى الرابع : عبارة عن فيض لاحق ـ من اللوح المحفوظ ـ يعقب فيضاً سابق :

من الرافضة من عبّرَ عن البداء بأن الأمور كلها عامها و خاصها ، مطلقها و مقيدها ، منسوخها و ناسخها ، مفرداتها و مركباتها ، إخبارتها و إنشاءاتها بحيث لا يشذ عنها شيء منتقشة في اللوح , و الفائض منه على الملائكة و النفوس العلوية و النفوس السفلية قد يكون الأمر العام أو المطلق حسب ما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت و يتأخر المبيّن إلى وقت تقتضي الحكمة فيضانه فيه ، و هذه النفوس العلوية و ما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو و الإثبات , فالبداء عبارة عن هذا التغيير في ذلك الكتاب من إثبات ما لم يكن مثبتاً و محو ما يثبت فيه . [1]

المعنى الخامس : البداء هو : تغيير التقدير بالفعل الصالح و الطالح . [2]

أو تغيير المصير بالعمل الصالح و الطالح . [3]

هذه بعض أقوال أرباب تلك الفرقة في تفسير البداء ، فما مقدار هذه الأقوال في ميزان الحق و الصواب .

مناقشة الأقوال التي ذكرت في معنى البداء :

كل ما ذُكِرَ سابقاً من الأقوال في معنى البداء ظاهر البطلان ، و هذا البطلان يظهر من أوجه أجملها فيما يلي : ـ

الوجه الأول : خلو كتاب الله من التصريح بهذا الأصل دليل على بطلانه و إفترائه:

لقد جعل الرافضة البداء من أصول الدين ومن أهم المهمات في جانب الإيمان و التوحيد ، و لا يخفى أن ما هذا شأنه من الدين لا بدّ أن يكون له من التصريح باسمه و التنبيه بذكره ـ صراحة ـ في كتاب الله ما يوافق مكانته من الدين ، بل لا بدّ أن يكون له من الذكر العظيم و الجليل في كتاب الله ما يفوق غيره من أصول الإ يمان ، فأما كونه لا يُذكر ـ صراحة ـ في كتاب الله و لا يشار إليه إطلاقاً ببيان مكانته من دين الله ! ثم يأتي من يزعم أنه من

---

111) .

(1) انظر : حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 111) .

(2) الإلهيات (2 / 237) .

(3) الإلهيات (2 / 246) .

أعظم أركان الدين و أهم مهماته ؟!
فهذا لا يخفى على ذي عقل و عدل أنه من أظهر الكذب على الله و في دينه و من أعظم التمويه على عباده .

الوجه الثاني : الاضطراب في تفسير البداء ـ بين القائلين به ـ فيه أظهر إشارة إلى بطلانه و فساده :

اضطراب أقوال أرباب هذه الفرقة في بيان معنى هذا الأصل الذي يُعَدُّ من أهم الأصول عندهم دليل على فساده و عدم ثبوته ، إذ كيف يصح أن تتنوع مقالاتهم و أن لا يجمعوا على قول واحد في بيان أصل من أصول الإيمان ؟!
و الحديث هنا ليس عن الخلاف و الاختلاف في فرعية من فرعيات الاعتقاد ، بل في بيان معنى أصل من أهم أصول الدين ، فكيف يحصل مثل هذا الاختلاف في أمر يُفْتَرَضُ أن يكون من أظهر علوم الدين لا من أعظمها غموضاً .

الوجه الثالث : مخالفة هذه الأقول ـ التي ذُكِرَت في تفسير البداء ـ للسان العربي :

فمعنى البداء في اللغة ـ كما سبق بيانه ـ يرجع إلى الظهور بعد الخفاء ، و المعاني التي ذكرها الرافضة في تفسير البداء مخالفة لهذا المعنى .
فالقول الأول : يفسر البداء بالنسخ ، و فرق بين معنى الظهور بعد الخفاء و بين المحو و الإثبات ، فالقول بأن فلان ظهر له كذا . مخالف للقول : بأنه محى كذا و أثبت كذا .
و القول الثاني : مماثل للقول الأول في مأخذ المخالفة .
و القول الثالث : يحتمل في دلالته أمرين :
الأمر الأول : إما أن القائل يعني بالبداء النسخ بنوعيه ـ التشريعي و الكوني ـ و حاله كحال القولين السابقين .
الأمر الثاني : أن يعني القائل بالبداء أي الابتداء ، و هذا المعنى يظهر فساده من عدم تفريق قائله ـ و يبدو ذلك لغلبة العجمة عليه ـ بين " البداء " الذي هو مصدر لـ" بدا " ، و بين "البدء " الذي هو مصدر ل "بدأ " فتلك الكلمة بمعنى ظهر و هذه الكلمة بمعنى ابتدأ ، ولا يخفى أن هناك فرق بين المعنيين ، و الخالق يوصف بالمعنى الثاني كما في محكم تنزيله ، و لا يوصف بالأول .
و القول الرابع : لو لم يكن فيه من الفساد إلا أنه أنكر الوحي و أثبت الفيض الذي يقولُ به ملاحدة الفلاسفة لكفى به سبباً لرد

هذا القول و اطراحه ، و هو مع ذلك يثبت أن البداء هو من قبيل المحو و الإثبات ؛ فهو ـ بذلك ـ نظير القولين السابقين في مخالفته لمعنى البداء في اللغة .
و القول الخامس : فساده يظهر من حيث التسوية بين معنى التغير و معنى الظهور ، و إن كان القائل يقصد بـ "تغير التقدير" أي : أن الله يظهر خلاف ما كان مقدراً !
فكذلك هذا المعنى غير صحيح ؛ لأن البداء ـ المصدر ـ الذي وصف الله به ، أصله فعل لازم ، فهم يقولون بدا لله . أي : ظهر لله ؛ أما الفعل الذي يفيد معنى الإظهار ، فهو فعل متعدي و هو كقولك " أبدى " و فرق بين الفعل المتعدي و اللازم في المعنى.
و أخيراً ، فإن حاصل قول هذه الطوائف هو نفي أن يكون العلم وصف لله ، أو وصف زائد على ذات الخالق سبحانه و تعالى .
<u>الفرقة الثانية : الذين يصفون الله بالعلم القديم فقط :</u>
و هؤلاء يقولون إن الخالق سبحانه و تعالى يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته ، و لا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت و لا صفة .
و أصحاب هذا القول هم المتكلمة من أهل الإثبات .
قال الغزالي : " علمه قديم ، فلم يزل عالماً بذاته و صفاته ، و ما يحدثه من مخلوقاته ، و مهما حدثت المخلوقات ، لم يحدث له علم بها ، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي " [1]
و قال الجويني : " إن قيل : الباري سبحانه كان عالماً في أزله بأن العالم سيقع ، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوما متجددا ، و يتصف الباري تعالى عند وقوع العالم بكونه عالما بوقوعه ؛ و إذا تجدد له حكم و اتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم و مقتض له ، و ذلك يقضي بالعلوم المتجددة .
قلنا : لا يتجدد للباري سبحانه و تعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ؛ إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجوهر ؛ بل الباري تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بما لا يزل ، و لا يزال ، و هو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ، و لا يتعدد علمه بتعدد المعلومات ، و إن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات ، ثم كما لا يتعدد إذا تعددت

---

(1) قواعد العقائد (187) .

المعلومات ؛ فكذلك لا يتجدد إذا تجددت " [1]
و قال التفتازاني (ت 792هـ) : " العلم : و هي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها " [2]
و قال : " علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان " [3]
فحاصل كلامهم أن علم الله بالأشياء أنها ستقع ، هو ذات علم الله بالأشياء أنها وقعت ، فلا فرق عندهم بين العلم الأزلي بوقوع الأشياء قبل وقوعها ، و بين علم الله بها حال وقوعها ، فلذلك يقولون إن الخالق سبحانه و تعالى لا يتجدد له علم لم يكن موجوداً منذ الأزل ؛ لأنه لو تغير العلم حال وقوع الحوادث للزم منه التغير في حق الخالق ، و هذا من القول بحلول الحوادث في ذات الباري .

الفرقة الثالثة : الذين يصفون الله بالعلم الأزلي ، و يقولون إن الخالق يتجدد له علم بالأشياء حال حدوثها ، و هذا العلم مغاير للعلم الأزلي :

و لبيان هذه المسألة يجب أن يعلم وجه المغايرة بين العلم الأزلي بالحوادث قبل وقوعها و بين العلم بها حال وقوعها ، فالعلم الأزلي بالحوادث قبل وقوعها هو علم بما سيكون ، أما العلم بها حال وقوعها هو علم بما هو كائن ، و فرق بين العلم بأن شيئاً معدوماً سيوجد و بين العلم به حال وجوده و العلم به بعد تحوله إلى العدم مرة أخرى.
و هذا القول هو قول اهل السنة و الجماعة ، و هو ما يوافق ظاهر النصوص الشرعية ، و لقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في بيان مسألة العلم . [4]

حاصل قول أهل السنة و الجماعة في هذه الصفة قائم على أمور :

الأمر الأول : الخالق سبحانه و تعالى موصوف بصفة العلم ، و

---

(1) الإرشاد (104 ـ 105) .
(2) شرح العقائد النسفية له (106) .
(3) المرجع السابق (111) ، و انظر : شرح السنوسية الكبرى (234 ـ 235) ، و تهذيب شرح السنوسية (51) .
(4) انظر جامع الرسائل (1 / 179 ـ 183) ، و درء التعارض (10 / 17 ، 173 ـ 174 ، 178 ـ 179 ، 185 ـ 187) ، (2 / 203) .

نصوص الكتاب و السنة دلت على اتصاف الله بهذه الصفة في مواطن كثيرة .

قال تعالى : {ڃ ڃ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ} [سورة البقرة:32]

و قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ} [سورة البقرة:127]

و قال تعالى : {ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ} [سورة آل عمران:63]

و قال تعالى : {ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې} [سورة آل عمران:115]

و قال تعالى : {ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ٹ ٹ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ } [سورة المائدة:116]

و عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال : ((كان رسول الله ¢ يعلمنا الاستخارة في الأمور كما يعلمنا السورة من القرآن يقول : إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل اللهم إني أستخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ، فإنك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب ، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ، أو قال عاجل أمري وآجله ، فاقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه ، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ، أو قال في عاجل أمري وآجله ، فاصرفه عني واصرفني عنه ، واقدر لي الخير حيث كان ثم أرضني به ، قال ويسمي حاجته)) (1)

الأمر الثاني : هذه الصفة صفة أزلية لازمة لذات الله سبحانه و تعالى ، فهي من صفات الذات التي لا تنفك عنها :

قال الإمام الدارمي - رحمه الله - : " علمه و كلامه معه كما لم يزل ، غير بائن منه . فهو بعلمه الذي كان في نفسه عالم من فوق عرشه بكل ذي نجوى " (2)

و قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ : " العلم لازم لذاته أزلا و أبدا ً " (3)

الأمر الثالث : التفريق بين علم الله الأزلي بالأشياء ، و العلم بها ح

---

(1) صحيح البخاري (1 / 361) رقم (1166) .

(2) نقض الإمام الدارمي على المريسي (1 / 448) .

(3) درء التعارض (9 / 419) .

ال حدوثها :

و أهل السنة و الجماعة على القول بالتفريق بين علم الله بالأشياء قبل وقوعها بعلمه القديم و علمه بها بعد وقوعها ، فهم يقولون إن علم الله بالشيء معدوماً ليس كعلمه به حال وقوعه ، و علمه سبحانه و تعالى به حال وقوعه ليس كعلمه به بعد وقوعه ، فعلم الله بالشيء بعد الوقوع يزيد على علمه به قبل الوقوع ؛ ذلك أن الخالق سبحانه و تعالى علم الشيء كائناً و حاصلاً في الوجود بعد أن كان في العدم ، و هذان علمان مختلفان ، و ظاهر النصوص الشرعية و الأقوال الواردة عن السلف تشير إلى هذا التفريق ، و العقل الصحيح يؤيد ذلك .

قال تعالى : {ﯓ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ} [سورة آل عمران:140-142]

قد بيّن سبحانه و تعالى في هذا النص أن له علماً سيحصل حال وقوع الابتلاء ، و لا يخفى أن هذا العلم ـ بهذا الوصف ـ لا يصح أن يكون العلم الأزلي ؛ لأن ذلك العلم متعلق بالأشياء دون اشتراط الوجود ، و مما يبيّن ذلك أن الأفعال التي وردت في سياق الآية متعلقة بمايستقبل ، و بما سيقع ، و العلم الذي يعلق حصوله بالاستقبال ـ بلا مرية ـ ليس العلم الأزلي ، و هذا فيه بيان ما ذُكِرَ سابقاً ، و هو أن هناك فرقاً ظاهراً بين علم الله بالأشياء قبل وقوعها و علمه بها حال وقوعها .

قال أبو المظفر السمعاني - رحمه الله - : " إن قال قائل : ما معنى قوله : { ﭽ ﭾ } [سورة البقرة:143] و هو عالم بالأشياء قبل كونها ؟ قلنا : بلى كان عالما به علم الغيب ، و إنما أراد بهذا : العلم الذي يتعلق به الثواب و العقاب ، و هو العلم بوجود الاتباع ؛ فإن كونه موجودا إنما يعلم بعد الوجود " (1)

و قال البغوي - رحمه الله - : " إن قيل ما معنى قوله : { ﭽ ﭾ } [سورة البقرة:143] و هو عالم بالأشياء كلها قبل كونها ؟ قيل : أراد به العلم الذي يتعلق به الثواب و العقاب ، فإنه لا يتعلق بما هو عالم به في الغيب ، إنما يتعلق بما يوجد معناه ليعلم العلم

(1) تفسير القرآن للسمعاني (1 / 149 ـ 150) .

الذي يستحق العامل عليه الثواب و العقاب " [1]
و فُسِّرَ العلم بالرؤية ، و هذا القول منسُوبٌ إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، [2] و إلى ابن عباس . [3]
و لقد أشار ابن جرير إلى هذا القول في تفسيره . [4]
و العلم الذي يفسر بالرؤية هو العلم المقرون بالوجود لأن المعدوم الذي سيوجد لا تتعلق به الرؤية .[5]
و قال تعالى : { ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ } [سورة البقرة:143]
و قال تعالى :{ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ} [سورة سبأ:21]
قال قتادة (ت115هـ) : إنما كان بلاء ليعلم الله المؤمن من الكافر . و قيل : عُني بقوله {ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ } [سورة سبأ:21] إلا لنعلم ذلك موجوداً ظاهراً ليستحق به الثواب أو العقاب . [6]
و قال تعالى : {ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ} [سورة محمد:31]
قال ابن كثير (ت 774هـ) - رحمه الله - : " قوله : { ﭦ } أي : و لنختبرنكم بالأوامر و النواهي ، {ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ} [سورة محمد:31] ، و ليس في تقدم علم الله تعالى بما هو كائن أن سيكون شك و لا ريب ، فالمراد : حتى نعلم وقوعه ، و لهذا يقول ابن عباس في مثل هذا : إلا لنعلم ، أي : لنرى " [7]
فهذه الآيات تُظْهِرُ أنّ هناك فرقاً بيناً بين علم الله بالأشياء قبل وجودها و علمه سبحانه و تعالى بها بعد وجودها ، فهذا العلم علم وقوع ، و هو علم متجدد بحسب تجدد الحوادث ، و ذاك علم

---

(1) تفسير البغوي (1 / 160) .
(2) تفسير القرطبي (2 / 105 ـ 106) .
(3) زاد المسير (1 / 155) .
(4) تفسير الطبري (3 / 160 ـ 161) .
(5) درء التعارض (10 / 173 ـ 174) ، و انظر تفسير ابن كثير (6 / 273) ففيه موافقة لما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله .
(6) تفسير الطبري (20 / 393) ، و انظر ما نقله ابن الجوزي في زاد المسير (1 / 155) فهو مقارب .
(7) تفسير ابن كثير (7 / 304) و تفسير ابن عباس محمول على الرؤية العلمية التي تتعلق بالمعلومات حال الوجود ، لا حال العدم .

أزلي لازم لذات الباري سبحانه و تعالى منذ الأزل .
و هذا التفريق بين العلمين قررته ظواهر النصوص الشرعية .
و كلام السلف يؤيده العقل ؛ لذا تجد المخالف يشهد بهذا التفريق و يقرُّ به أحياناً .
قال ابن رشد ـ في الكلام على إثبات صفة العلم و إنكار مذهب المتكلمين في هذه الصفة ـ : " ليس ينبغي أن يتعمق في هذا (يعني البحث في صفة العلم) فيقال ما يقوله المتكلمون : إنه يعلم المحدَث في وقت حدوثه بعلم قديم ، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدَث في وقت عدمه و في وقت وجوده علماً واحداً ، و هذا أمر غير معقول : إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . و لما كان الموجود تارة يوجد فعلا ، و تارة يوجد قوة ؛ وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجوده بـ القوة غير وقت وجوده بالفعل .
و هذا شيء لم يصرح به الشرع ، بل الذي صرّح به خلافه ، و هو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها ، كما قال تعالى : { ئى ئە ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ } [سورة الأنعام:59]
فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، و عالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه . و هذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع " [1]

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة (129 ـ 130) ، و المخالف قد يقرُّ بالتفريق بين العلم الأزلي و العلم المتجدد في معرض الخصومة و الجدل مع المخالف كما فعل الخياط المعتزلي في الانتصار و الرد على ابن الراوندي (175، 176) فقد أشار إلى التفريق بين العلم بالموجودات في الأزل و العلم بها حال الحدوث ، و كما فعل أبو المعين النسفي في معرض رده على المخالفين في صفة العلم . انظر تبصرة الأدلة (1 / 199) .

الآيات التي استدل بها المخالفون في تعطيل صفة العلم :

الآية الأولى : قوله تعالى : { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ }[سورة يوسف:76]

ذهب القاضي عبدالجبار إلى أن الله لو كان عالماً بعلم ؛ للزم أن يكون فوقه من هو أعلم منه ، فلا يبقى إلا أن يكون علم الله هو ذات الله و ليس له معنى زائد على الذات .[1]

و ما ذكره المخالف منقوضٌ من أوجه عدة :

الوجه الأول : استدلاله مخالف لمعنى الآية :

إن السياق الذي وردت فيه الآية يشهد بتحريف المخالف لمعنى ا لآية و الخروج بها عن موضوعها ، قال تعالى : {ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ} [سورة يوسف:69-76]

فالآية سيقت لبيان اتصاف الله بكمال العلم ، و أنّ كل من عدا الله فهو راجع بعلمه إلى الله ، و مكتسب للعلم من العالم سبحانه و تعالى .

فالخالق كاد ليوسف عليه السلام ، و أفهمه كيفية استخلاص أخيه ، ذلك أن شرعة الملك ما كانت لتمكن يوسف من أخذ أخيه ، فلذلك طلبهم يوسف بحكم مغاير لحكم الملك ، و هذا الحكم المغاير هو حكمهم أنفسهم ، ذلك أن السارق في حكمهم يوهب للمسروق . و جعلهم يقرون لهذا الحكم بطواعيتهم ، ثم حاكمهم إليه .[2]

ثم قال سبحانه و تعالى بعد ذلك { ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ} [سورة يوسف:69-76] أي أن الله رفع يوسف على إخوته درجات في العلم و الفهم ، و كذلك رفع غيره ، و كل عالم مكتسب للعلم فوقه من هو أعلم منه ، حتى ينتهوا إلى واهب العلم و

(1) شرح الأصول الخمسة (213) .

(2) انظر في بيان هذا المعنى السابق ما يلي : تفسير الطبري (16/ 186 ـ 190) ، و تفسير القرآن العزيز (2 / 334 ـ 335) ، و تفسير البغوي (4 / 261 ـ 263) , تفسير القرآن للسمعاني (3 / 49 ـ 53) ، و تفسير ابن كثير (4 / 325 ـ 326) .

المنعم به على خلقه سبحانه و تعالى .[1]

الوجه الثاني : الآية من قبيل العام المخصص :

و لو سُلِّمَ للمخالف ـ تنزلا ً ـ العموم الذي ذكره في النص ، فهذا النص نص عام ، و اللفظ العام يمكن أن يخصص ، فيخص من هذا العموم الخالق سبحانه و تعالى ، ذلك أنه ثبت في آيات كثيرة اتصافه بالعلم ، و ثبت زيادة معنى العلم على الذات ، كقوله تعالى : { ۓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ } [سورة البقرة:255]

و ثبت له سبحانه و تعالى التفرد على خلقه بالعلو من كل وجه قال تعالى : {ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ} [سورة الأعلى:1]

الوجه الثالث : الجمع بين النصوص الشرعية أولى من المعارضة بينها :

و على التسليم للمخالف بما قاله في الآية ، فيُقال له : إن الآية التي أوردتها معارضة بغيرها من الآيات التي تثبت زيادة العلم على معنى الذات [2] ، و من ذلك قوله تعالى : {ﺋﻲ ﺋﻲ ﺑﺞ ﺑﺢ ﺑﺦ ﺑﻢ ﺑﻰ ﺑﻲ ﺗﺞ ﺗﺢ } [سورة فاطر:11] فهذه الآية و أمثالها أضافت العلم إلى الله ، و فرق بين المضاف و المضاف إليه ، و الجمع بين الآيات أولى من المعارضة بينها .

الوجه الرابع : العقول السليمة تقضي بفساد هذا الاستدلال ضرورةً :

القول بموجب الاستدلال الذي ذكره المخالف يلزم منه حمل الآية على إثبات الممتنعات ، و من المُتَقَرّر أن النصوص الشرعية لا تدل على إثبات ما علمت العقول بالضرورة استحالته ؛ و القول بأن الموصوف هو الصفة ، و العالم هو العلم من الأقوال التي تشهد العقول ببطلانها ضرورة .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، و الجسم ليس هو العرض ، و الموصوف ليس هو الصفة ، و الذات ليست هي النعوت ، فمن قال : إن العالم هو العلم ، و العلم هو العالم . فضلاله بين " [3]

(1) انظر تفسير الطبري (16 / 190 ـ 193) .

(2) انظر في الإشارة إلى هذا الرد : المواقف في علم الكلام (290) ، و شرح المقاصد (4 / 88) .

(3) درء التعارض (1 / 285) .

و من لوازم هذا الاستدلال أن هذه الصفة هي عين تلك الصفة ، و لا فرق بين سائر صفات اللّه ، بل لا فرق بين الذات و الصفات على الإطلاق ، و لا يخفى أن هذا من الأقوال ظاهرة البطلان .
قال شيخ الإسلام - رحمه اللّه - : " جعل عين العلم عين القدرة ، و نفس القدرة هي نفس الإرادة و العناية ، و نفس الحياة هي نفس العلم و القدرة ، و نفس العلم نفس الفعل و الإبداع و نحو ذلك ، معلوم الفساد بالضرورة ، فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم ، و حقيقة الطعم هي حقيقة اللون ، و أمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة " (1)
فهذه الأوجه كفيلة بحول اللّه و قوته في بيان فساد هذا الاستدلا ل .
بيان معنى قوله تعالى : { ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ} [سورة يوسف:69-76]
قال ابن جرير - رحمه اللّه - : " و فوق كل عالم من هو أعلم منه ، حتى ينتهي ذلك إلى اللّه . و إنما عنى بذلك أنّ يوسف أعلم من أخوته ، و أنّ فوق يوسف من هو أعلم من يوسف ، حتى ينتهي ذلك إلى اللّه " (2)
و هذا هو حاصل أقوال السلف رضوان اللّه عليهم .
فقد قال ابن عباس ـ في تفسير { ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ }ـ : ((يكون هذا أعلم من هذا ، و هذا أعلم من هذا ، و اللّه فوق كل عالم)) (3)
و روي مثله عن عكرمة و الحسن . (4)

---

(1) درء التعارض (1 / 285) .
(2) تفسير الطبري (16 / 191) .
(3) تفسير الطبري (16 / 192) رقم (19585) .
(4) تفسير الطبري (16 / 192 ـ 193) .

الآية الثانية : قوله تعالى : {ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ} [سورة يونس:14]

الآية الثالثة : قوله تعالى :{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ} [سورة الأنفال:66]

نقل أبو الحسن الخياط عن ابن الراوندي أنّ هشام بن الحكم الرافضي احتج على حدوث علم الله ، و عدم أزليته بما يلي :
قوله تعالى : {ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ} [سورة يونس:14] .
و بقوله تعالى : {ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ} [سورة الأنفال:66] .
قال ابن الراوندي : قال (أي هشام) : فكما أن التخفيف حدث الآ ن ، فكذلك العلم بضعفهم ، لأن الكلام الثاني معطوف على الأول . [1]

مناقشة الاستدلال بالآيات :

الآية الأولى : قوله تعالى : {ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ} [سورة يونس:14]

استدلال المخالف بهذه الآية منتقض من أوجه :

الوجه الأول : سياق النص دال على نقيض ما قاله المخالف :

إن سياق الآية يدل على نقيض ما ذهب إليه المعطلة من حدوث علم الرب سبحانه ، فالسياق يثبت أنّ لله علماً أزلياً سابقاً لوجود الموجودات .
قال تعالى : {ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ} [سورة يونس:13-14]
فالخالق سبحانه و تعالى أثبت لنفسه سبق العلم بما سيصير إليه العباد حال بعث الرسل إليهم فقال سبحانه و تعالى { ﯥ ﯦ ﯧ } .
قال ابن أبي زمنين : { ﯥ ﯦ ﯧ } " أخبر بعلمه فيهم " [2]
و قال الإمام السمعاني - رحمه الله - : { ﯥ ﯦ ﯧ } قال الزجاج : " هذا في قوم علم الله أنهم لا يؤمنون " [3]
و قال ابن جرير - رحمه الله - : { ﯥ ﯦ ﯧ } يقول : " فلم تكن هذه الأ مم التي أهلكناها ليؤمنوا برسلهم و يصدقوهم إلى ما دعوهم إليه من توحيد الله و إخلاص العبادة له . [4]

الوجه الثاني : النص ليس فيه ما يدل على نفي علم الله الأ زلي :

---

(1) الانتصار و الرد على ابن الراوندي (175) .
(2) تفسير القرآن العزيز (2 / 247) .
(3) تفسير القرآن للسمعاني (2 / 370) و انظر : زاد المسير (4 / 13) .
(4) تفسير الطبري (15 / 38) .

إن حاصل ما تفيده الآية أن الإنسان حال استخلافه فهو مبتلى من قبل الخالق سبحانه و تعالى ، و أنّ اللّه مطلع عليه عالم به و بعمله حال الابتلاء .

قال عمر بن الخطاب ـ رضي اللّه عنه ـ : ((صدق ربنا ، ما جعلنا خلفاء إلا لينظر كيف أعمالنا ، فأروا اللّه من أعمالكم خيراً بالليل و النهار ، و السر و العلانية)) [1]

الوجه الثالث : الجمع بين النصوص الشرعية أولى من المعارضة بينها :

يقال للمخالف : إن اللّه أخبر في كتابه عمّا يكون في المستقبل مما يدل على علمه سبحانه و تعالى المتقدم للأشياء ، فقد قال تعالى على لسان عيسى بن مريم : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ} [سورة الصف:6]

فالخالق سبحانه و تعالى أخبر عن عيسى عليه الصلاة و السلام أنه كان مبشراً بنبوة محمد ¢ و ذلك دال على تقدم علم اللّه بالأشياء ؛ فنبوة محمد ¢ متأخرة عن زمن عيسى ، و إثبات علم اللّه بها في زمن عيسى فيه دلالة على العلم الأزلي بالأشياء.

و قال تعالى مبشرا لرسوله ¢ و لأصحابه رضوان اللّه عليهم : {ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ې ې ئا ئا ئە ئە ئو ئو} [سورة الفتح:27]

فهذه الآيات ـ و غيرها كثير ـ كلها تثبت لله سبق العلم و تقدمه على الموجودات ، و الجمع بين النصوص أولى من المعارضة بينها .

بيان معنى قوله تعالى : {ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى} [سورة يونس:14]

فالمعنى العام للآية هو أنّ اللّه جعلكم أيها الناس ، خلائف من بعد هؤلاء القرون الذين أهلكهم لما ظلموا ، تخلفونهم في الأرض ، و تكونون فيها بعدهم (لننظر كيف تعلمون) يقول : ليظهر في الوجود أعمالكم فتقوم بها الحجة عليكم ، و يرى ربكم أين عملكم من عمل من هلك من قبلكم من الأمم بذنوبهم و كفرهم بربهم ، تحتذون مثالهم فيه ، فتستحقون العقاب ما استحقوا ، أم

(1) تفسير الطبري (15 / 38 ـ 39) رقم (17579) ، و تفسير ابن أبي حاتم (6 / 1934) رقم (10268) .

تخالفونهم سبيلهم فتؤمنون بالله و رسوله و تقرون بالبعث بعد الممات ؛ فتستحقون من ربكم الثواب الجزيل .[1]

الآية الثانية : قوله تعالى :{ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ} [سورة الأنفال:66]

مناقشة الاستدلال :

الاستدلال بهذه الآية على نفي علم الله الأزلي منتقض من أوجه :

الوجه الأول : هذه الآية إن لم تدل على إثبات العلم الأزلي لله فهي لم تنفه :

إن إثبات علم الله بوجود الضعف من عباده حال وجوده هو ظاهر دلالة النص ، و لم يرد في الآية نفي علم الله بهذا الضعف قبل وجوده .

فإثبات العلم بحصول الشيء و وقوعه ليس دليلا ً على عدم سبق العلم به من كل وجه ، فنحن قد نعلم الشيء معدوماً و سيوجد على هيئة معينة وفق صورة معينة في وقت محدد ، فإذا وجد هذا الشيء فقد علمنا وجوده ، فعلمنا بحصوله و كونه لا ينافي سبق علمنا به ، وبأنه سيوجد ، و إثبات هذا العلم لا ينافي ذلك العلم .

الوجه الثاني : هذه الآية دليل على إثبات العلم الأزلي للخالق سبحانه و تعالى :

هذا النص بحمد الله دليل لأهل الإثبات ـ في إثبات العلم لله ـ على مخالفيهم من المعطلة و للوقوف على الدلالة الصحيحة في ا لآية لا بد من معرفة السياق الذي وردت فيه .

قال تعالى : {ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ} [سورة الأنفال:66-69]

فالنص دال بسياقه على إثبات علم الله السابق بالأشياء قبل وقوعها ، و يدل على ذلك أمور :

أولا : الإخبار بالنصر لمن يثبت من المؤمنين ، و تكفل الله به ؛ و هذا فيه إثبات لسبق علم الله بالأشياء قبل وجودها .

ثانياً : إخبار الله لرسوله ¢ أنه لولا الكتاب السابق لوقعت عليهم

---

(1) انظر تفسير الطبري (15 / 38) ، و التسهيل لعلوم التنزيل /للغرناطي (1 / 353 ـ 354) جميعاً.

العقوبة بسبب استبقاء الأسارى الكافرين ، فإثبات الكتاب السابق فيه دليل على تقدم علم الله بالموجودات قبل وجودها ، فما من شيء كائنٌ ـ في الكون ـ إلا في كتاب من قبل أن يبرأه الله ، و هذا دليل على سبق علم الله بالأشياء .

الوجه الثالث : هذه الآية معارضة بغيرها من الآيات و التي فيها التصريح بإثبات علم الله السابق : [1]

إن النصوص الواردة في إثبات العلم السابق لله سبحانه و تعالى كثيرة جدا ؛ فالجمع بين هذه النصوص و ما أورده المخالف أولى من المعارضة بينها .

بيان معنى قوله تعالى : {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الأنفال:66]

لما فرض الله على المؤمنين ألا يفر الواحد منهم من عشرة من عدوه ، و أن لا يفر العشرة من مائة ، و ألا يفر المائة من ألف ؛ شق ذلك على المؤمنين ، فخفف الله عنهم ، و نسخ ذلك الحكم بأمر الصبر و الثبات أمام الضعف ، فكان المؤمنون مأمورين بـ الثبات أمام الضعف من عدوهم ؛ فالمائة تصبر لملاقة المائتين ، و الألف يصبرون لملاقة الألفين ، و لا يحل لهم النكوص عن ملاقة عدوهم أو التولي عنهم .[2]

(1) و تقدم ذكر النصوص المثبتة لعلم الله السابق للأشياء ، انظر تمهيد هذا المبحث .

(2) انظر تفسير الطبري (14 / 50 ـ 51) ، و تفسير البغوي (3 / 375) ، و تفسير ابن كثير (4 / 31 ـ 32) .

الآية الرابعة : قوله تعالى : {ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ} [سورة طه:44]

عن هشام بن الحكم أنه قال : ما وجه قول الله لموسى و هارون {ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ} [سورة طه:44] هل يجوز مثل هذا الكلام ممن قد علم أن التذكرة و الخشية لا تكون منه ، و هل يصح إلا من المتوقع المنتظر ؟ [1]

و هشام يعني بكلام هذا : أن الخالق لو كان عالماً بعاقبة فرعون و رده على الرسل لما قال لموسى و هارون { ﮯ} التي تفيد الترجي ، فهذه الكلمة لا تكون إلا ممن يجهل عاقبة الفعل ، و هذا يشهد على أن علم الله غير أزلي .

هذا الاستدلال منتقض من أوجه :

الوجه الأول : " لعل " لا تفيد الترجي ـ في هذا الموطن ـ بل تفيد التعليل :

هذه الكلمة في كثير من مواطن القرآن تساق لغرض التعليل ، بل ذهب بعض العلماء إلى أنّ " لعل " في كتاب الله تفيد التعليل إلا في موطن واحد . [2]

فيكون معنى الآية : قولا له قولا لينا ليتذكر أو يخشى . و هذا لا حجة فيه لمن نفى علم الله السابق .

و ورود " لعل " لإفادة معنى التعليل ثابت في كلام العرب ، و منه قول الشاعر :

فقلتـم لنـا كفوا الحروب لعلـنا نكف و وثقتم لنا كل موثق
فلما كففنا الحرب كانت عهودكم كشـبه سراب بالملا متـألق

فقوله " لعلنا نكف " يعني " لأجل أن نكف " ، و إثبات معنى التعليل لا يتنافى مع إثبات معنى الترجي ؛ فوجود المعلول يرجى عند وجود علته . [3]

الوجه الثاني : تمام سياق النص فيه نقض لاستدلال المخالف ، و دليل على نقيض مطلوبه :

---

(1) الانتصار و الرد على ابن الراوندي (180)

(2) انظر : البرهان في علوم القرآن / للزركشي (4 / 394) ، و الاتقان في علوم القرآن / للسيوطي (1 / 504 ـ 505) ، و أضواء البيان (2 / 370) .

(3) أضواء البيان (2 / 370) .

إن في إتمام سياق ما أخبر به الله عن موسى و هارون و دعوتهما لفرعون أوضح برهان على إثبات علم الله السابق ، و هذا ناقض لمذهب المعطلة نفاة العلم الأزلي .
قال تعالى : {ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ} [سورة طه:66-69]
و الآيات الواردة في ذكر قصة نبي الله شاهدة على إثبات تقدم علم الله للموجودات ؛ فقوله تعالى : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ} [سورة القصص:35]
و أخباره سبحانه و تعالى عن وحيه لأم موسى بقوله : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ} [سورة القصص:7]
فهذه الآيات ـ و غيرها ـ التي ساقها الله في قصة موسى جميعها تثبت لله العلم السابق و تكذب دعوى المعطلة في نفيهم لعلم الله المتقدم .

الوجه الثالث : " لعل" لها معان عدة و حملها على الترجي دون غيره من المعاني هو من قبيل التحكم المردود على قائله :

كلمة " لعل " في اللغة لها معانٍ ، متعددة فحملها على أحد هذه المعاني دون قرينة ظاهرة تشهد بصحة هذا الحمل هو من قبيل التحكم الذي لا يُسلم لصاحبه به ، فلا بد من قرينة في النص أو خارج النص يُعرف بها المعنى الذي تحمل عليه هذه الكلمة ؛ و القرينة النصية تظهر أن حمل لعل على الترجي ـ في حق الخالق ـ و التي تفيد عدم العلم بالعاقبة غير مراد قطعاً ، و القرائن التي وردت في النص تشير إلى بطلان هذا المعنى الذي استدل به المعطلة ، و هذه القرائن كثيرة ، منها ذكر الإيحاء لأم موسى بإلقائه في اليم مع الأمن من غرقه ، و الوعد بإنجائه و حفظه و رده إليها سالما ، و منها وعد الله لموسى بالغلبة على السحرة من قومه ، و منها ما ذكره الله من مشاهد يوم القيامة و أهوالها بعد الفراغ من ذكر قصة موسى مع قومه ، فهذه القرائن كلها تشير إلى استحالة إرادة معنى الترجي الدال على عدم العلم بالعاقبة .

معنى قوله تعالى : {ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ} [سورة طه:44] .

قال السمعاني : " قوله تعالى : {ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ} [سورة طه:44] معناه :

دارياه بالرفق ، و ارفقا معه " [1]
و قوله {ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ} [سورة طه:44] . " لعله " هنا تحمل على أحد معنيين إما على الاستفهام ، فكأن القول هنا : فقولا له قولا ليناً ، فانظرا هل يتذكر و يراجع ، أو يخشى الله فيرتدع عن طغيانه . و هذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنه .[2]
و المعنى الثاني و هو أن " لعل " هنا تفيد كي ، فيكون المعنى : {ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ} [سورة طه:43] فادعواه و عظاه ليتذكر أو يخشى. [3]
و لو فرض أن " لعل " على معنى الترجي و التطميع ، ثم قيل قوله { ﮬ} تطميع ، فكيف يطمعهما في إسلامه ، و قد قدر أنه لا يسلم ؟ قلنا معناه : اذهبا على رجائكما و طمعكما ، و قضاء الله وراء أمركما . [4]
{ ﮭ } يرجع عما هو فيه من الضلال و الهلكة ، أو { ﮯ } أي : يُوجد طاعة من خشية ربه ؛ فالتذكر : الرجوع عن المحذور ، و الخشية : تحصيل الطاعة.[5]

---

(1) تفسير القرآن للسمعاني (3 / 331) .
(2) تفسير الطبري (18 / 313) .
(3) انظر تفسير الطبري (18 / 313 ـ 314) ، و انظر ما سبق بيانه في الوجه الأول من الرد على هذا الاستدلال .
(4) تفسير القرآن للسمعاني (3 / 332) .
(5) انظر تفسير ابن كثير (5 / 288) .

الآية الخامسة : قوله تعالى : {ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ} [سورة الرعد:39]

استدل ابن الراوندي بهذه الآية على القول بالبداء في حق الخالق سبحانه و تعالى .[1]

مناقشة الاستدلال :

إن كان المستدل يعني بهذا الاستدلال إثبات البداء بمعناه اللغوي وهو الظهور ، و يقصد بذلك أن الله يظهر له في الأمر مصلحة كانت غائبة ؛ فيحدث لأجلها خلقاً أو تغييراً ، فهذا الاستدلال باطل من أوجه :

الوجه الأول : ليس في الآية ما يوجب القول بالبداء كما يدعيه المخالف :

لم يرد في الآية ما يثبت البداء بهذا المعنى ، فليس في الآية ما يشير إلى إثبات ظهورٍ من بعد خفاء في حق الخالق سبحانه و تعالى ، و حمل الآية على هذا المعنى المبتدع هو من الكذب الظاهرعلى الله و على كتابه .

ثانياً : الآية دليل على نقيض مطلوب المخالف :

الآية تبطل مذهب المخالف و تثبت سبق علم الله للأشياء ، و أن ما من شيء يقع أو يرتفع إلا و هو معلوم لله قبل وجوده و بعد وجوده ، و كل أمر حاصل ، فحصوله مثبت في كتاب عند الله لا يتغير من ذلك شيء و لا يتبدل ، و هذا يبطل قول من يقول بـ البداء في حق الخالق سبحانه و تعالى .

و إن كان المخالف يقصد بالبداء المحو و الإثبات في صحف الملا ئكة و ما يحدثه الله في هذا الصحف من تغيير ـ وفق مشيئته سبحانه و تعالى ـ فهذا لا يسمى بداءً ، و تسميته بالبداء مخالف للسان العربي صراحة ، وما هذا حاله ينزه الخالق أن يقصده في خطابه و بيانه ، فقد قال سبحانه و تعالى : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ} [سورة الشعراء:192-195] و القرآن لا يكون ناطقاً بما يخالف هذا الوصف ، و هو عربية اللسان و تمام البيان .

معنى الآية : قوله تعالى : {ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ} .

اختلف المفسرون في المراد بالمحو و الإثبات على أقوال أوجزها

---

(1) الانتصار و الرد على ابن الراوندي (192) ، و انظر التوحيد / للقمي (333) .

فيما يلي :
القول الأول : أن الله يمحو ما يشاء من أمور عباده فيغيره ، إلا الشقاء و السعادة ، فإنهما لا يغيران . [1]
القول الثاني : أن الله يمحو ما يشاء و يثبت من كتاب سوى أم الكتاب الذي لا يغير منه شيء . [2]
القول الثالث : أن الله يمحو كل ما يشاء ، و يثبت كل ما أراد . [3]
القول الرابع : أي ينسخ ما يشاء من أحكام كتابه ، و يثبت ما يشاء منها فلا ينسخه.[4]
القول الخامس : أي أنه يمحو من قد حان أجله ، و يثبت من لم يجيء أجله إلى أجله.[5]
القول السادس : أي يغفر ما يشاء من ذنوب عباده ، و يترك ما يشاء فلا يغفر . [6]
و المراد بأم الكتاب : أي أصل الكتاب و جملته ، و أصل الكتاب هو اللوح المحفوظ.[7]

---

(1) انظر تفسير الطبري (16 / 477 ـ 480) ، و تفسير السمعاني (3 / 99) ، و المعجم الأوسط للطبراني (9/ 179) رقم (9472) .
(2) انظر تفسير الطبري (16 / 480 ـ 481) ، و تفسير السمعاني (3 / 99) , و مستدرك الحاكم (2 / 380) رقم (3332) .
(3) انظر تفسير الطبري (16 / 481 ـ 484) .
(4) انظر تفسير الطبري (16 / 485 ـ 486) ، و تفسير السمعاني (3 / 99) .
(5) انظر تفسير الطبري (16 / 486 ـ 487) ، و تفسير السمعاني (3 / 100) .
(6) انظر تفسير الطبري (16 / 487) ، و تفسير السمعاني (3 / 100) .
(7) انظر : تفسير الطبري (16 / 491) ، و تفسير السمعاني (3 / 100) .

المبحث الثاني : صفة الكلام .

و فيه مطلبان :

المطلب الأولى : وصف كلام الله .

و قبل الشروع في بيان صفة الكلام في حق الباري سبحانه و تعالى ، لا بد من الوقوف على المعنى الثابت للكلام في اللسان العربي :

معنى الكلام في اللسان العربي :

قال ابن فارس : " الكاف و اللام و الميم أصلان : أحدهما يدل على نطق مُفْهِم ، و الآخر على جراح .

فالأول الكلام . تقول : كلّمته أكلمه تكليما ؛ و هو كليمي إذا كلّمك أو كلمته . ثم يتسعون ، فيسمون اللفظة الواحدة المفهمة كلمة ، و القصة كلمة ، و القصيدة بطولها كلمة "[1]

و قال ابن سيده : الكلام القول . و قيل : الكلام : ما كان مكتفياً بنفسه ، و هو الجملة . و القول : ما لم يكن مكتفياً بنفسه ، و هو الجزء من الجملة .

قال سيبويه (ت 180هـ) : اعلم أن " قلت " إنما وقعت في الكلام على أن يحكى بها ، و إنما يحكى بها ما كان كلاماً لا قولاً .

ثم قال ـ ابن سيده ـ : و من أدل الدليل على الفرق بين الكلام و القول : إجماع الناس على أن يقولوا : القرآن كلام الله . و لم يقولوا : القرآن قول الله . و ذلك أن هذا موضع ضيّق متحجّر لا يمكن تحريفه و لا يسوغ تبديل شيء من حروفه ، فعبر لذلك عنه بالكلام الذي لا يكون إلا أصواتاً تامة مفيدة .[2]

و ابن سيده هنا يشير إلى التفريق بين القول و الكلام في الإطلاق العام ، أما الإطلاق الخاص ـ على سبيل المثال كفعلين ـ فهنا قد يصح أن يكون الكلام بمعنى القول ، و هذا المعنى موافق لما ذكره ابن سيده في أول كلامه وموافق لما قرره غيره من تساوي معنى الكلام و القول .[3]

و بهذه النقول يتضح لنا أن الكلام يدل على الألفاظ و المعاني

---

(1) معجم مقاييس اللغة (5 / 131) .

(2) المحكم و المحيط الأعظم (7 / 40) ، و انظر : تاج العروس من جواهر القاموس (17 / 623).

(3) انظر تهذيب اللغة (9 / 301 ـ 302) .

التي تؤدى بها الألفاظ ، و يلحظ أيضاً أن الكلام ليكون كلاماً فإنه لا بد أن يكون مركباً من جملة أو عدة جمل ، قال الشاعر :

لو يسمعون كما سمعتُ كلامها   خروا لعزة ركعاً و سجوداً

قال ابن سيده : " معلوم أن الكلمة الواحدة لا تستجود ، و لا تحزن ، و لا تتملك قلب السامع ، و إنما ذلك فيما طال من الكلام و أمتع سامعيه ، لعذوبة مستمعه ، و رقة حواشيه " [1]

و لقد أشار شيخ الإسلام - رحمه الله - إلى المعنى المراد بالكلمة في الكتاب و السنة و اللسان العربي فقال : " لا يوجد قط في الكتاب و السنة و كلام العرب لفظ الكلمة إلا و المراد به الجملة التامة " [2]

و الكلام في اصطلاح النحويين يطلق و يراد به " اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها " [3]

قال ابن مالك (ت 304هـ) : " كلامنا لفظ مُفيدٌ : كاستقم " [4]

فهذا هو معنى الكلام في لغة العرب و اصطلاح النحويين ، أما معنى الكلام عند الفرق فقد اُخْتُلِفَ فيه باختلاف مقالاتهم .

معنى الكلام عند الفرق :

أولا ً : معنى الكلام عند متكلمة أهل الإثبات :

ذهب المتكلمة من أهل الإثبات إلى أن الكلام يطلق و يراد به المعاني التي تقوم بالنفس ، و التي يعبر عنها بالنطق .

قال أبو المعالي الجويني : " الكلام هو القول القائم بالنفس ، و إن رمنا تفصيلا ، فهو القول القائم بالنفس ، الذي تدل عليه العبارات و ما يصطلح عليه من الأشارات" [5]

و يريد الجويني بـ" القول القائم بالنفس " أي الفكر الذي يدور

---

(1) المحكم و المحيط الأعظم (7 / 41) ، و انظر تاج العروس (17 / 623) .

(2) مجموع الفتاوى (12 / 104 ـ 105) ، و هذه الإفادة التي ذكرها شيخ الإسلام هنا نقل نظيرها عن سيبويه في المجموع (12 / 107) ، و انظر : كتاب الرد على من أنكر الحرف و الصوت / للسجزي (80ـ 81) فقد ذكر الإمام السجزي أن الإجماع انعقد على كون الكلام حروفاً و أصواتاً مسموعة .

(3) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (1 / 14) .

(4) انظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (1 / 13) .

(5) الإرشاد (108) .

في الخلد . [1]
و قال الباقلاني : " و يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس"[2]
<u>ثانياً : معنى الكلام عند المعتزلة و أتباعهم :</u>
ذهب أرباب الاعتزال ـ ومن تابعهم كالزيدية ـ إلى أن الكلام هو الحروف المنظومة و الأصوات المسموعة المقطعة ، فالكلام عندهم يطلق على الحروف و الأصوات دون المعاني .
قال القاضي عبدالجبار ـ في حد الكلام ـ : " هو ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو ما له نظام من الحروف مخصوص " [3]
و كلام القاضي لا يعني أن الأصوات المقطعة ليست من حد الكلا م ؛ فعنده أن الأصوات في حقيقتها هي الحروف المنظومة . [4]
و قال القاسم الرسي (ت246هـ) : " الذي عليه الزيدية و المعتزلة أن الكلام هو هذه الأحرف " [5]
<u>ثالثاً : معنى الكلام عند أهل السنة و الجماعة :</u>
الكلام عند أهل السنة و الجماعة يشمل في دلالته اللفظ و المعنى جميعاً .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " عامة ما يوجد في الكتاب و السنة ، و كلام السلف و الأئمة ؛ بل و سائر الأمم عربهم و عجمهم من لفظ الكلام ، و القول ، و هذا كلام فلان ، أو كلام فلان ؛ فإنه عند إطلاقه يتناول اللفظ و المعنى جميعاً لشموله لهما ؛ ليس حقيقة في اللفظ فقط ، كما يقوله قوم ؛ و لا في المعنى فقط كما يقوله قوم ؛ و لا مشترك بينهما ، كما يقوله قوم ؛ و لا مشترك في ك

---

(1) انظر الإرشاد (109) .
(2) الإنصاف (106) ، و انظر تمهيد الأوائل (283) ، و انظر المواقف في علم الكلام (294) ، وشرح العقائد النسفية (118) ، و شرح السنوسية الكبرى / لأبي عبد الله السنوسي (222 ، 231) ، و حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي (113 ، 114) .
(3) شرح الأصول الخمسة (529) .
(4) انظر شرح الأصول الخمسة (528) ، و المغني (7 / 6 ـ 8 ، 21 ـ 23) ففي هذه المواطن شرح و بيان لكلام القاضي المتقدم .
(5) الجواب الناطق بالصواب القاطع (28) .

لام الآدميين و حقيقة في كلام الله كما يقوله قوم " [1]

مذاهب الناس في كلام الله :

تعددت مذاهب الناس في صفة الكلام للباري سبحانه و تعالى ، و تنوعت أقوالهم ، و سأوجز ـ بإذن الله ـ هذه المذاهب و الأقوال فيما يلي :

المذهب الأول : مذهب الفلاسفة و غلاة الصوفية :

ذهبت الفلاسفة إلى أن كلام الله هو كل فيض يفيض على النفوس البشرية الزاكية من العقل الفعال أو من غيره ، و هو واقع بغير مشيئة الخالق سبحانه و تعالى . [2]

قال صدر الدين الشيرازي (ت 1050هـ) : " أعلى ضروب الكلام له (أي للإنسان الكامل) هو ما يكون عند تكلمه مع الله و مخاطبته الروحانية ، و هو تلقي المعارف الإلهية من لدن حكيم عليم . فتكليم الله إياه عبارة عن إفاضة الحقائق الربانية على ذاته و مقارعته بها سمعه القلبي " [3]

و في كلام ابن رشد ما يشير إلى توسع الفلاسفة في وصف كلام الباري سبحانه و تعالى فقد قال : " قد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء ـ الذين هم ورثة الأنبياء ـ بوساطة البراهين " [4]

المذهب الثاني : مذهب المعتزلة و الجهمية و من وافقهم :

ذهبت المعتزلة و الجهمية إلى أن كلام الله هو حروف و أصوات متعلقة بمشيئة الله سبحانه و تعالى ، و لكنها ليست وصفاً له بل

---

(1) مجموع الفتاوى (12 / 457) .

(2) انظر مجموع الفتاوى (12 / 42 ، 163) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 173) ، و انظر في الإشارة إلى الفيض الإلهي ما يلي : فصوص الحكم للفارابي (81) ، و أجوبة المسائل الكاشانية ضمن مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين الشرازي (203) .

(3) رسالة شواهد ربانية ضمن مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين الشيرازي (378) ، و انظر ما يقاربه من كلام الفارابي في فصوص الحكم (88 ـ 89) .

(4) الكشف عن مناهج الأدلة (132) . و مما ينبغي أن يلحظ هنا أن ابن رشد مضطرب في وصف الله بالكلام ، فتارة يميل إلى المعتزلة فيجعل كلام الله خلقاً يخلقه الخالق في غيره ، و تارة يميل إلى قول الأشاعرة فتراه يقول بقدم الكلام و بأن القرآن عبارة عن كلام الله ، و تارة يجعل الكلام نوعاً من الإفاضة على النفوس فهو في أحسن أحواله يخلط بين الأقوال و ينزع من كل قول بطرف . انظر الكشف عن مناهج الأدلة (131 ـ 132) .

هي مخلوقة من مخلوقاته سبحانه و تعالى خلقها منفصلةً عنه .[1]

قال القاضي عبدالجبار : " الذي يذهب إليه شيوخنا : أن كلام الله عز و جل من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، و هو حروف منظومة ، و أصوات مقطعة ، و هو عرض يخلقه الله سبحانه و تعالى في الأجسام على وجه يُسمع ، و يُفهم معناه ، و يؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بحسب ما يأمر به عز و جل و يعلمه صلاحا ؛ و يشتمل على الأمر و النهي ، و الخبر ، و سائر الأ قسام ، ككلام العباد ، و لا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لك لامنا " [2]

و ممن تابع المعتزلة على القول بخلق كلام الباري و حدوثه الزيدية [3] ، و الرافضة .[4]

المذهب الثالث : مذهب الكلابية و الأشاعرة و الماتريدية :[5]

كلام الخالق سبحانه و تعالى عند متكلمة أهل الإثبات ـ الكلابية و الأشاعرة (6) و الماتريدية [7] ـ كلام نفسي ، فهو عندهم معنى

---

(1) انظر مجموع الفتاوى (12 / 48 ، 163) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 173) ، و التنبيه و الرد على أهل الأهواء (111 ، 136 ، 140) .

(2) المغني (7 / 3) ، و قد أفرد القاضي عبدالجبار الجزء السابع من المغني في إثبات خلق كلام الله ، و انظر شرح الأصول الخمسة (527 ـ 563).

(3) انظر : عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي ليحيى بن حمزة (170) ، و الجواب الناطق للقاسم الرسي (28 ـ 29) ، و الخلاصة النافعة للرصّاص (151) و ما بعدها .

(4) انظر : حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 55 ـ 56) .

(5) انظر مجموع الفتاوى (12 / 49 ، 165) .

(6) فرقة من أهل الكلام تنتسب إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، و متقدموهم يثبتون لله الأسماء و الصفات الذاتية ، و يعطلون الصفات الفعلية فراراً من القول بحلول الحوادث في ذات الرب ، أما المتأخرون منهم فقد استقر قولهم على إثبات سبع صفات ـ العلم و الإرادة و القدرة ، و الحياة ، و السمع و البصر و الكلام ـ و إنكار بقية الصفات . و يقولون بالكلام النفسي و يثبتون رؤية الباري سبحانه و تعالى في الآخرة في غير جهة . انظر : الفرق الكلامية للدكتور ناصر العقل (47 ـ 103) ، و موقف شيخ الإسلام من الأشاعرة للدكتور عبدالرحمن المحمود (1 / 329 ـ 476) و (2 / 477 ـ 620) .

(7) فرقة من أهل الكلام تنتسب إلى أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت 333هـ) و يتفقون مع الأشاعرة في جملة أصولهم الا

قديم قائم بذات الله لا يتعلق بمشيئة الخالق سبحانه و تعالى .[1]
و هذا القول الذي ذكرته هو القول الجامع لمذاهب المتكلمة من أهل الإثبات في كلام الله ، و لا يعني هذا أن يُنْفى الخلاف الحاصل بينهم في هذه الصفة ، فهناك خلاف يسير بينهم في بعض فرعيات هذا القول ؛ من ذلك أن الأشعري يقول بإمكانية سماع كلا م الله النفسي ، أما الماتريدي يقول بعدم الإمكانية .[2]
و الأشاعرة تقول : كلام الله الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً ، أما الكلابية فإن الكلام الأزلي عندهم لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين.[3]
فهذه الفروق فروق يسيرة لا توجب الفصل بين هذه الأقوال في هذه المسألة ؛ ذلك أن جامع هذه الأقوال هو إثبات الكلام النفسي ، و نفي الحرف و الصوت المسموع ، و القول بعدم تعلق الكلام با لمشيئة ، و هذا المعول عليه ـ عندهم ـ في الاستدلال و الرد .
المذهب الرابع : مذهب السالمية (4) و من وافقهم من أهل الحديث و الكلام :
و هؤلاء ذهبوا إلى أن الله موصوف بالكلام ، و أن كلامه سبحانه و تعالى حروف و أصوات قديمة أزلية غير مخلوقة ، و أن لها معان

اعتقادية . انظر : الماتريدية دراسة و تقويما لأحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي ، و الماتريدية و موقفهم من توحيد الأسماء و الصفات للشمس السلفي الأ فغاني .

(1) انظر ما يلي : الانصاف (159) ، و لمع الادلة (103 ـ 104) ، و التمهيد لقواعد التوحيد (70 ـ 71) ، و شرح العقائد النسفية للتفتازاني (108 ـ 114) ، و حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية للدواني (2 / 233) ، و حاشية الدسوقي على أم البراهين (114) .

(2) شرح العقائد النسفية ، للتفتازاني (116) ، و انظر: الروضة البهية في ما بين الأ شاعرة و الماتريدية / لأبي عذبة (127 ـ 128) ضمن مجموع (المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية) ، و نظم الفرائد و جمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية و الأشعرية في العقائد/ لشيخ زاده (189 ـ 191) ضمن المجموع السابق ، و شرح السنوسية الكبرى / لأبي عبدالله السنوسي (238) و هنا ذكر تعليلا ً للاختلاف الحاصل بين الأشعري و الكلابي في هذه المسألة .

(3) انظر الإرشاد (119) ، و أبكار الأفكار (1 / 353 ـ 354) .

(4) هم أتباع الشيخ أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم (ت 360هـ) ، و هم في غالب أصولهم على قول أهل السنة والجماعة . انظر : منهاج السنة النبوية (2 / 499) ، و مجموع الفتاوى (5 / 483 ـ 484) (6 / 56) .

تقوم بالخالق سبحانه و تعالى ، و الكلام غير متعلق بمشيئته و قدرته سبحانه و تعالى .[1]

المذهب الخامس : مذهب الكرامية و من وافقهم :

ذهب الكرامية إلى أن كلام الله حروف و أصوات قائمة بذات الباري و واقعة بمشيئته و قدرته ، و كلام الله حادث بعد أن كان ممتنعاً للخالق سبحانه و تعالى ، و كلام الله غير مخلوق .
و يقولون : لم يزل الله متكلماً . بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلا م ، و إلا فوجود الكلام عندهم في الأزل ممتنع كوجود الأفعال عندهم .[2]

هذه بعض الأقوال التي ذُكِرَت في كلام الله ، و لعلي أخص بـ العناية الأقوال التي وصلتنا استدلالات أصحابها بكتاب الله على إثباتها ، فهي المراده بالبحث ، و سأذكر في الأوراق التالية استدلا ل أرباب تلك الأقوال بالقرآن على إثبات صحة ما قالوه في كلام الله .

المذهب السادس : مذهب أهل السنة و الجماعة :

ذهب أهل السنة و الجماعة إلى أن الله يتكلم متى شاء كيف شاء بما شاء بحرف و صوت ، و أن كلام الله أزلي النوع حادث الآحاد .[3]

---

(1) انظر مجموع الفتاوى (12 / 166) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 173) .

(2) انظر مجموع الفتاوى (12 / 172 ـ 173) ، و الفرق بين الفرق (217 ـ 218) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 173) .

(3) انظر : شرح العقيدة الطحاوية (1 / 174) ، و انظر : خلق أفعال العباد (2 / 241 ـ 246) ، و السنة / لعبدالله بن أحمد بن حنبل (1 / 280 ـ 281) و ما بعدها ، و الرد على من أنكر الحرف و الصوت (80 ـ 81 ، 109 ـ 110 ، 115 ، 121 ، 169) ، و النصيحة في صفات الرب (45 ـ 47) ، و الاقتصاد في الاعتقاد / للمقدسي (130) ، و مجموع الفتاوى (12 / 173 ، 584) ، و كتاب العرش للذهبي (2 / 96 ـ 97) ، و العقيدة السلفية في كلام رب البرية و كشف أباطيل المبتدعة الردية / لعبدالله بن يوسف الجديع (77 ـ 203) .

الآيات التي استدل بها المخالفون في تعطيل صفة الكلام :

الآية الأولى : قوله تعالى : {ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ} [سورة المجادلة:8]

قال الباقلاني : " أخبر تعالى أن القول بالنفس قائم و إن لم ينطق به اللسان ، و القول هو الكلام ، و الكلام هو القول "[1]

نقض الاستدلال :

استدلال المخالف منقوض من أوجه عدة :

الوجه الأول : أن المراد من القول الوارد في الآية : أي أنهم قالوه بألسنتهم سراً ، و هذا لا حجة فيه للمعطلة :

الراجح من أقوال المفسرين في هذه الآية أن أولئك القائلون قالوا ذلك القول سراً بألسنتهم ، و يشهد بصحة ذلك أمور :

أولها : سبب نزول الآية : فالآية نزلت في اليهود و كانوا يقولون للرسول ¢ السام ـ أي الموت ـ عليكم .[2]

و كان اليهود يقولون فيما بينهم : هلا يعاقبنا الله بما نقول لمحمد ¢ ، فيعجل عقوبته لنا على ذلك .[3]

و لقد أشار شيخ الإسلام - رحمه الله - إلى أنّ هذا المعنى الذي ذُكِرَ هنا هو المعنى الراجح في هذه الآية .[4]

ثانيها : سياق الآية : فهذه الآية و ما قبلها و ما بعدها سيقت في بيان أحكام المناجاة و حال اليهود و المنافقين في مناجاتهم و لم ترد في بيان أحكام حديث النفس ؛ قال تعالى : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ} [سورة المجادلة:8-10]

و أيضاً : فإن الباري سبحانه و تعالى قد أخبر ـ في ذات السياق ـ

(1) الإنصاف (109) ، و انظر تمهيد الأوائل (284) ، و الغنية في أصول الدين (102) ، و تبصرة الأدلة في أصول الدين (1 / 282) ، و شرح السنوسية الكبرى (224) .

(2) انظر : تفسير الطبري (23 / 239 ـ 240) ، و تفسير القرآن العزيز / لابن أبي زمنين (4 / 359 ـ 360) ، و أسباب النزول / للواحدي (411 ـ 412) ، و زاد المسير (8 / 189 ـ 190) .

(3) انظر تفسير الطبري (23 / 240) ، و تفسير القرآن العزيز / لابن أبي زمنين (4 / 360) .

(4) انظر كتاب الإيمان لشيخ الإسلام (129) ، و ضمن المجموع (7 / 135) .

أن هؤلاء يحيون النبي ¢ بغير التحية التي يحي بها الله نبيه ¢ ، و هذه التحية قول باللسان لا بالقلب ، و أخبر بعد ذلك أنهم يقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ، فحمل هذا القول على قول اللسان أظهر و أولى ؛ لتناسبه مع القول السابق و الذي هو قول اللسان .

ثالثها : أن هذا المعنى مؤيد بغيره من النصوص :

إن لهذا النص العديد من النظائر الشرعية ، و التي تبين أن المراد بقول النفس هو الإسرار ، و من ذلك قوله ¢ : ((يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي ، و أنا معه إذا ذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ؛ ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأ ؛ ذكرته في ملأ خير منهم))[1]

فليس المراد بقوله : (ذكرني في نفسه) أنه لا يتكلم به بلسانه ، بل المراد أنه ذكر الله بلسانه .[2]

الوجه الثاني : أن القول هنا مقيد بالنفس و دلالة اللفظ حال التقييد تختلف عن دلالته حالة الإطلاق :

لو قُدِّرَ أنهم قالوا ذلك القول بقلوبهم فهذه الآية دليل على المعطلة لا لهم ، يبين ذلك أن الله قيّدَ القول هنا بالقول في النفس ، ثم فرّق بينه و بين القول المطلق فقال : {ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ } [سورة المجادلة:8] فهذا يبيّن أن المراد بالقول المطلق مغاير للمعنى الذي أراده المعطلة .

فالقول المطلق حمل على قول اللسان و هو تحيتهم للرسول بقولهم : السام عليكم . و هذه التحية باللسان لا بالقلب ؛ فالأصل إذاً في القول حال الإطلاق هو قول اللسان ، و هذا يظهر بطلان مذهب المعطلة الذين جعلوا القول كائن بالقلب فقط .[3]

و نصوص الشرع على التفريق بين حديث النفس ـ و الذي هو كلام القلب ـ و بين القول المطلق ـ و الذي يكون باللسان ـ و من ذلك قول الرسول ¢ : ((إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به

---

(1) صحيح البخاري (4 / 384) رقم (7405) ، و صحيح مسلم (4 / 2061) رقم (2675) .

(2) انظر كتاب الإيمان لشيخ الإسلام (129) و ضمن المجموع (7 / 135) .

(3) انظر : كتاب الإيمان لشيخ الإسلام (129) و ضمن المجموع (7 / 135) ، و انظر مجموع الفتاوى (15 / 35) .

أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم)) [1]
فهنا فرّق الرسول ¢ بين القول و الكلام المقيد ـ كالكلام في النفس ـ و الكلام و القول المطلق .
الوجه الثالث : القول في هذه الآية لما كان مغايراً للقول المطلق في اللسان العربي قيّدَه بالقول في النفس :
و هذا الوجه فيه قلبٌ للدليل على المعطلة ؛ فيعود دليلا ً لأهل السنة على مخالفيهم في إثبات حقيقة الكلام ، فإن الكلام عند عدم التقييد يطلق على المعاني و الأحرف المسموعة فلما كان القول هنا مخالفاً لمعنى الكلام المُطْلَق قُيّد بالقول في النفس .
قال أبو نصر السِّجزي : " أما احتجاجهم بقول الله سبحانه : {ڳ ں ں ڻ ڻ ڽ ڼ ۀ } [سورة المجادلة:8] فثُقِلَتْ عليهم ؛ لأن القول لما كان في الحقيقة هو الحروف المتسقة المسموعة ، و الذي من المنافقين بخلاف ذلك بين الله سبحانه أنهم قالوه في أنفسهم " [2]

---

(1) صحيح البخاري (4 / 222) رقم (6664) ، و صحيح مسلم (1 / 116) رقم (127) .

(2) الرد على من أنكر الحرف و الصوت (148) .

الآية الثانية : قوله تعالى : { ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ } [سورة آل عمران:154]

قال أبو معين النسفي (ت508هـ) : " قال تعالى : { ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ } [سورة آل عمران:154] يعني من الكلام في قلوبهم لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم : { ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ } " [1]

يشير أبو معين بكلامه إلى أنّ القول هو قول النفس ، و قوله مقارب لقول سابقه , و هو ساقط من وجهين :

الوجه الأول : أن المراد من الآية أنهم قالوه بألسنتهم سراً ، و هذا لا حجة فيه للمعطلة :

الراجح في معنى القول هنا أن المنافقين قالوا ذلك القول بألسنتهم سراً ، و يترجح هذا المعنى لأمرين :

أولاً : موافقته لسبب نزول الآية :

إن سبب نزول الآية مبين للمعنى المراد منها ، و قد ذكر ابن جرير في تفسيره أنّ المنافقين قالوا الكفر و أعلنوا النفاق فيما بينهم ، فكانوا يقولون : لو كان الخروج إلى من خرجنا لحربه من المشركين إلينا ؛ ما خرجنا إليهم ، و لا قُتِلَ منا أحد في الموضع الذي قُتِلوا فيه بأُحُد . [2]

فما ذُكِرَ في نزول الآية مُبيّنٌ أن القول إنما كان باللسان سراً ، و إذا كان القول باللسان فإنه لا حجة فيه للمخالف ، بل هو دليل عليه لا له ؛ لأن القول هنا كان قول لسان .

ثانياً : موافقته لظاهر السياق :

ذِكرُ الله للمنافقين ، و عيبه لهم بهذا القول ، و إنكاره عليهم ؛ يُظْهِرُ أن هذا القول كان مسموعاً بين الناس ـ و لو كان سراً بينهم ـ ذلك أن المنافق يقوم بقلبه من بغض الله و رسوله ¢ ما هو أعظم من هذا القول و ذلك محله القلب ، فما الحامل على الإشارة إلى هذا القول دون ما سواه من أقوال الكفر و أعماله ؟!

---

(1) تبصرة الأدلة (282) .

(2) تفسير الطبري (7 / 323) و ذكر رحمه الله ـ بسنده ـ أنّ معتّب بن قشير أخي بني عمرو بن عوف أحد الذي قالوا تلك المقولة . انظر الأثرين رقم (8094) و رقم (8095) . و انظر تفسير ابن أبي حاتم (3 / 795) ، و المعجم الكبير للطبراني (3 / 166) رقم (3017) و العجاب في بيان الأسباب / للحافظ ابن حجر العسقلاني (2 / 771) .

إنّ إنكار هذا القول بخاصة ، و الإعراض عن غيره من أعمال القلب و الإشارة إليها إشارة عامة فحسب ، يُشِيرُ ـ إشارة ظاهرة ـ إلى أنّ هذا القول كان له من المزية ما جعله محل مزيد اهتمامٍ و عناية ؛ و ما يميز قولة الكفر هذه عن أعمال الكفر التي أعرض الله عن ذكرها ـ وقد قامت بقلوب المنافقين ـ في تلك الغزوة إنما هو الإعلان بها ، لذلك نبه الله رسوله ﷺ لهذه المقولة ، و حذر أتباعه منها و من أصحابها ، و فضحهم بين المؤمنين .

الوجه الثاني : أن القول هنا مقيد بالنفس و دلالة اللفظ حال التقييد تختلف عن دلالته حالة الإطلاق :

و سبق بيان هذا الوجه من الرد .[1]

---

(1) انظر الاستدلال بالآية السابقة .

الآية الثالثة : قوله تعالى : { ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ} [سورة يوسف:77]

ذهب أبو معين النسفي إلى الاستدلال بهذه الآية على أن الكلام و القول هو ما قام بالنفس ؛ فقال : " قال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام { ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ} و هو ـ والله أعلم ـ إنما قال هذا في نفسه "[1]

و قوله منتقض من وجهين :

الوجه الأول : أن القول في الآية ورد مقيداً ، و الخلاف في معنى القول حال الإطلاق لا حال التقيد :

ورد ذكر القول في الآية مقيداً بقيدين : الأول : تقيده بالسر ، و الثاني : تقيده بالقول في النفس . و هذا التقيد للقول يخرج بالمعنى المذكور في الآية عن محل الخلاف ، فمحل الخلاف هو معنى القول حال الإطلاق لا حال التقييد ، و تقدم ـ قريباً ـ بيان الفرق بين الأمرين .

الوجه الثاني : : أن معنى الآية محتمل لقول القلب و قول اللسان ، و الدليل إذا ورده الاحتمال بطل به الاستدلال :

الآية تحتمل ـ في دلالتها ـ معنيين :

المعنى الأول : أن يوسف عليه السلام أسر هذه الكلمة في نفسه فقال { ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ }.

و المعنى الثاني : أن يوسف عليه السلام أسر في نفسه حقيقة اتهامهم إياه بالسرقة بقولهم : { ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ } [سورة يوسف:77] ، ثم قال لهم { ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ } بلسانه جهرة .[2]

---

(1) تبصرة الأدلة (1 / 282) .

(2) انظر زاد المسير (4 / 264) .

الآية الرابعة : قوله تعالى : ﴿ککگ گ گگگ گ گگگ گ گگں ں ڻ ڻ ڻ﴾ [سورة المنافقون:1]

قال الباقلاني : نحن نعلم ، و كل عاقل يعلم ، أنه تعالى ما كذب المنافقين في ألفاظهم ، و إنما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم ، و تكنه سرائرهم .

ثم قال : فأسقط تعالى تلفظ المنافقين بالشهادة لرسوله ، و جعل حكم الكذب للقول الذي في النفس و الكلام الذي في النفس ، دون نطق اللسان .[1]

استدلال الباقلاني قائمٌ على أن حكم الكذب في هذه الآية لم يتوجه إلى قول اللسان و إنما توجه إلى قول القلب فقط ، و زعم أن الكلام هو كلام القلب لذى كذّب الله المنافقين في دعواهم .

و هذا الاستدلال ساقط من وجهين :

الوجه الأول : أن الكذب ـ في حقيقته مخالف ـ لما ادعاه الباقلاني :

فهذا الذي ادّعاه الباقلاني - رحمه الله - لا يعدو عن كونه زعماً ، فالكذب في اللسان العربي هو نقيض الصدق .[2]

و الكذب يطلق و يراد به : الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه ، سواءً في العمد أو الخطأ .[3]

فإذا تبين معنى الكذب ظهر ضعف استدلال المخالف بهذه الآية ؛ فالله قد أكذب المنافقين في قولهم المخالف لما هم عليه في الحقيقة ، فالمنافقون يشهدون أمام الرسول ¢ أنه رسول الله ، و الشهادة في اللغة هي العلم و الإعلام و الخبر القاطع .[4]

و هذا الإعلام و الخبر القاطع لا بدّ أن يكون موافقاً لما هو عليه في الواقع ليكون صدقاً ، أما إذا خالف الخبر المُخْبَرَ عنه ؛ فقد وقع الإنسان في الكذب ، فالكذب هو حاصل مخالفة الخبر للمخبر عنه ، و المنافقون خالف خبرهم و إعلامهم حقيقة حالهم فلذلك

---

(1) الإنصاف (109) مختصراً ، و انظر : تمهيد الأوائل (284) ، و لمع الأدلة للجويني (104) ، و شرح السنوسية الكبرى (224 ـ 225) .

(2) انظر معجم مقاييس اللغة (5 / 167) ، و لسان العرب (1 / 704) .

(3) تاج العروس (2 / 366) ، و انظر التعريفات للجرجاني (183) .

(4) انظر تهذيب اللغة (6 / 73) ، و معجم مقاييس اللغة (3 / 221) ، و لسان العرب (3 / 239) ، و القاموس المحيط (292) ، و تاج العروس (6 / 45 ـ 46) .

أكذبهم الله في شهادتهم .
فالخالق شهد على المنافقين بأنّ إخبارهم و إعلامهم إعلام كاذب مخالف لما هم عليه في الحقيقة من تكذيب الرسول ¢ و عدم الإ يمان به ، فتكذيب الله للمنافقين هو تكذيب لهم في جملة حالهم و قولهم المتخالف ، و هذا التباين و المخالفة بين الخبر و المخبر عنه يسمى في جملته كذباً ، و يُكذّبُ الإنسان به ، فالكذب يطلق على مجمل الخبر و المخبر عنه إذا كانا متخالفين لا على أحدهما .
فإذا تبين حقيقة الكذب ، و حقيقة تكذيب الله للمنافقين ؛ ظهر بطلان قول المخالف الذي جعل حكم الكذب للقول و الكلام الذي في النفس دون منطوق اللسان .
<u>الوجه الثاني : أن الكذب لا يحكم به على المخبر إلا إذا أخبر به :</u>
لا يحكم على المتحدث بالكذب إلا إذا أخبر بالكذب أو نطق به ، أما في حال عدم الإخبار و عدم النطق بالكذب فلا يحكم عليه به و إن حدثته به نفسه ، و النصوص الشرعية تشيرُ إلى ذلك ، و من ذلك الحديث المتقدم حيث قال ¢ : ((إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم)) متفق عليه .[1]
و نقل الحافظ ابن حجر (ت 852هـ) ـ في بيان معنى هذا الحديث ـ : ان الوجود الذهني لا اثر له ، و إنما الاعتبار بالوجود القولي في القوليات ، و العملي في العمليات .[2]
فلو حدثت الإنسانَ نفسُه بالكذب و لم ينطق به فهو لا يُعَدُّ في حكم الشارع كاذباً و لا في حكم الناس ؛ مصداقاً لقول الرسول ¢ ، أما إذا نطق بالكذب و تكلم به فهو في هذا الحالة يُعَدُّ كذاباً .
قال ¢ عن المنافق : ((آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان)) متفق عليه .[3]
فالرسول ¢ بين أن الكذب واقع من المنافق في حال التكلم و التحدث ، و هذا مُخَالِفٌ لما قرره المخالف من حصر وقوع الكذب

---

(1) تقدم تخريجه .
(2) فتح الباري (11 / 560) .
(3) صحيح البخاري (1 / 27) رقم (33) ، و صحيح مسلم (1 / 78) رقم (59) .

في قول القلب .
و بهذا يتبين أن المخالف قد جانب الصواب في استدلاله ـ لإثبات الكلام النفسي ـ بهذه الآية ، و الله أعلم .

الآية الخامسة : قوله تعالى : {ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ} [سورة آل عمران:41]

الآية السادسة : قوله تعالى : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ} [سورة مريم:10-11]

قال الباقلاني : كذلك قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالنفس الرموز و الإشارات ، و قد بين ذلك تعالى بقوله في قصة زكريا عليه السلام { ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ} يعني أن لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان ، و إنما أفهمه بالرمز و الإشارة ففعل ذلك كما أمره تعالى ، فأخبره عنه فقال : {ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ} فأفهم أمره الذي هو الأمر بالتسبيح القائم في نفسه بالإشارة دون نطق اللسان .... إلى أن قال : فحصل من هذه الجملة أن حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق و المخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس ، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت و الحروف نطقا ، و تارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت و وجوده ، و تارة إشارة و رمزا دون الحروف و الأصوات و وجودهما .[1]

استدلال المخالف بهذه الآية ساقط من وجهين :

الوجه الأول : أن الاستثناء في هذه الآية استثناء منقطع ، فلا علاقة بين المستثنى و المستثنى منه : ذكر الله قصة زكريا في كتابه في موطنين في سورة آل عمران فقال تعالى {ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ} [سورة آل عمران:41]

و في سورة مريم فقال تعالى : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ} [سورة مريم:10]

ففي الموطن الأول استثنى اللّه الرمزَ من الكلامِ ، و في الموطن الثاني لم يستثني شيئاً ، و القصة واحدة ؛ فهذا يدل على أن الاستثناء في الموطن الأول استثناء منقطع ، فإذا كانت الحالة هذه ؛ فاستدلال المخالف بهذه الآية يُعَدُّ استدلالاً ساقطاً ؛ ذلك أن معنى الآية يكون : آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام ، و لكن ترمز لهم رمزاً .[2]

---

(1) الانصاف (159) مختصرا .

(2) انظر كتاب الإيمان لشيخ الإسلام (130 ـ 131) و ضمن المجموع (7 / 136 ـ 137).

و بهذا يتضح أن الرمز ليس داخلا ً في مسمى الكلام في هذه ا
لآية .
<u>الوجه الثاني : و على التسليم للمخالف بصحة الاستثناء المذكور فإن الكلام هنا ورد مقيداً بالاستثناء :</u>
يُقَالُ للمخالف : لو قدر أن الرمز اسْتُثْنِيَ استثناءً متصلا ً من الك
لام ؛ فإنه لا يعدو عن كونه داخلٌ في الكلام المقيد بالاستثناء
كقوله تعالى : {ئبِ ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم
بى بي تج تحتخ تم تى تي} [سورة الشورى:51]
و محل الخلاف ليس في حقيقة الكلام حال التقيد ، و إنما في حقيقته حال الإطلاق . فحمل معنى الكلام حال الإطلاق على معناه حال التقيد من التحكم الذي لا يسلم لصاحبه به .[1]
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " الكلام المطلق " هو ما كان بـ
الحروف المطابقة للمعنى ، وإن كان مع التقييد قد يقع بغير ذلك ، حتى إنهم قد يسمون كل إفهام ودلالة يقصدها الدال قولا ً ، سواءً كانت باللفظ أو الإشارة ، أو العقد ـ عقد الأصابع ـ وقد يسمون أيضاً الدلالة قولا ً ، وإن لم تكن بقصد من الدال مثل دلا
لة الجامدات كما يقولون : قالت : " اتساع بطنه " .

و امتلأ الحوض وقال قطني قطني رويدا قد ملأت بطني
و قالت له العينان سمعا وطاعة

ويسمى هذا لسان الحال ودلالة الحال ومنه قولهم : سل الأرض من فجر أنهارك ، وسقى ثمارك ، وغرس أشجارك ؟ فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً . ومنه قولهم :

تخبرني العينان ما القلب كاتم ولا خير في الحياء و
النظر الشزر

ومنه قولهم :

سألت الدار تـخبرني عن الأحباب ما فعلوا
فقالت لي أناخ القوم أيـاماً وقـد رحلوا

وقد يسمى شهادة ، وقد زعم طائفة أن ما ذكر في القرآن من تسبيح المخلوقات هو من هذا الباب ، وهو دلالتها على الخالق تعالى ; ولكن الصواب أن ثم تسبيحاً آخر زائداً على ما فيها من الد
لالة ... (ثم قال) لكن هذا كله يكون مع التقييد والقرينة ; ولهذا

---

(1) انظر كتاب الإيمان (131) و ضمن المجموع (7 / 136) .

يصح سلب الكلام والقول عن هذه الأشياء كما قال تعالى : { ۆ ۇ ۆ
ۈ ۇٴ ۋ ۅ ۅ ۉ } [سورة الأعراف:148] .[1]
وبهذا يظهر لنا أن حمل معنى الكلام و القول العام حال الإطلاق على المعنى الخاص حال التقيد من التحكم الذي يُرَدُّ على صاحبه و لا يقبل منه .

(1) مجموع الفتاوى (12 / 405 ـ 406) مختصرا .

الآية السابعة : قوله تعالى : {ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ}
[سورة الرعد:10]

استدل الباقلاني بقوله تعالى : {ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ} على أن الكلام هو المعنى القائم بالنفس .[1]

هذه الآية دليل على المعطلة لا لهم ، و ذلك أن القول الذي يحتمل الإسرار تارة و الإعلان أخرى هو القول بالأحرف المسموعة ، أما قول القلب ـ أو المعنى الذي يقوم بالنفس ـ فهذا لا يصْدُقْ عليه هذا الوصف .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " ما في النفس لا يتصور الجهر به ، و إنما يجهر بما في اللسان "[2]

---

(1) انظر تمهيد الأوائل (284) .

(2) كتاب الإيمان (130) و ضمن المجموع (7 / 136) ، و انظر مجموع الفتاوى (15 / 36).

الآية الثامنة : قوله تعالى : {ﮓ ﮔﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ} [سورة طه:7]

قال الباقلاني : مما يدل على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بـ النفس من الكتاب و السنة و الأثر و كلام العرب ما نذكر ..(ثم قـ ال) قوله تعالى : { ﮖ ﮗ ﮘ } قيل ما حدّث به المرء نفسه مما يُضْمِرُ فيها من قول أو فعل .[1]

هذا القول من الباقلاني مردود بقول الرسول ﷺ ؛ فقد قال ﷺ : ((إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم)) متفق عليه .[2]

فقد فرّق الرسول ﷺ بين حديث النفس و بين الكلام ، و بيّنَ أنّ حديث النفس ليس كلاماً في حكم الشارع ؛ بل لا يُعَدُّ كلاماً حتى ينطق أو يتلفظ به .

---

(1) الإنصاف (109) مختصرا .

(2) تقدم تخريجه .

الآية التاسعة : قوله تعالى : ﴿ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ﴾ [سورة النحل:106]

قال الباقلاني : " أسقط (الله) حكم الكفر عن المكره على كلمة الكفر ، و جعل الحكم لصدق الكلام القائم في القلب ، فدل بهذه الآيات - و ما جرى مجراها - أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس "[1]

و استدلال الباقلاني بهذه الآية ساقط من أوجه :

الوجه الأول : أن الآية ليس فيها ذكر لحقيقة الكلام أو بيان معناه :

لم يرد في هذه الآية ما يبين حقيقة الكلام ، فالزعم بأنّ الآية بينت أن الكلام في حقيقته هو المعنى القائم بالنفس فقط ، لا يعدو عن كونه زعماً ، و هذا الزعم لا رابط بينه و بين ظاهر الآية .

الوجه الثاني : هذه الآية ناقضة لمذاهب المعطلة في باب الإيمان :

فالآية بيّنت أن الكفر منه ما يكون بالقلب و منه ما يكون بغير ذلك كقول اللسان ، و هذا ظاهر النص ، و يؤكد هذا المعنى سببُ نزول الآية فقد قال الحافظ ابن حجر : " المشهور أنّ الآية المذكورة نزلت في عمار بن ياسر "[2]

و الكفر الذي وقع فيه عمار بن ياسر رضي الله عنه - و عذره الله بسبب الإكراه - هو كفر باللسان ، يبينه ما أخرجه الحاكم (ت 504 هـ) في مستدركه من أن المشركين أخذوا عمار بن ياسر فلم يتركوه حتى سب النبي ¢ ، وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه ، فلما أتى رسولَ الله ¢ قال ¢ : ((ما وراءك . قال : شر يا رسول الله ، ما تُركتُ حتى نلت منك ، وذكرت آلهتهم بخير . قال : كيف تجد قلبك . قال : مطمئن بالإيمان .قال : إن عادوا فعد))[3]

فظاهر الآية أن الكفر يقع بغير اعتقاد القلب ، كقول اللسان - وشاهده قصة عمار بن ياسر - و المعطلة الذين استدلوا بهذه الآية

---

(1) الإنصاف (109) .

(2) فتح الباري (12 / 327) .

(3) المستدرك (2 / 389) رقم (3362) و قال الحاكم هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، و قال الذهبي على شرط البخاري و انظر في ذكر سبب النزول : تفسير القرآن لعبدالرزاق الصنعاني (2 / 360) ، و الطبري (17 / 304) ، و وثق الحافظ ابن حجر رجال هذا الأثر مع إرساله . الفتح (12 / 327) .

يقولون بالإرجاء ، و بأن الكفر لا يقع إلا باعتقاد القلب ، فتبين أنّ الآية دليل عليهم لا دليل لهم ، و يلزمهم طرد دلالة الآية في كل أبواب الاعتقاد إن كانوا صادقين ، فالأخذ بكتاب الله في موطن و الإعراض عنه في موطن يُعَدُّ من التلاعب بآيات الله .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - في بيان دلالة هذه الآية : استثنى (الله) المكره من الكفار ، ولو كان الكفر لا يكون إلا بتكذيب القلب وجهله لم يستثن منه المكره ; لأن الإكراه على ذلك ممتنع ، فعُلِمَ أنّ التكلم بالكفر كفر لا في حال الإكراه .[1]
و بهذا يتبين أن المعطلة مضطربون في استدلالهم بالآية ؛ ففي باب وصف الله يقولون بما يتوهمون أنه مفهومٌ للآية ـ على بعده الظاهر ـ و في باب الإيمان يعرضون عن صريح دلالة الآية فلا يلتفتون إليه ، بل و يقولون بما يناقضه صراحةً .
<u>الوجه الثالث: القول بأن الحكم لقول القلب في اعتبار الإيمان قول باطل بنص كلام الله :</u>
قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} [سورة النمل:14]
و قال تعالى : { ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ } [سورة الإسراء:101-102]
ففي هذين الموطنين أخبر الله سبحانه و تعالى أن فرعون و قومه يقرون بنبوة موسى و صدق آياته في قرارة أنفسهم ، و لكنهم يظهرون الجحود أمام الملأ ، فهل يقول المعطلة بأن الحكم لما قام في قلوبهم من التصديق أم لما أظهروه من الكفر و الجحود ؟!
وقس حال إبليس على حال فرعون و قومه ، فهل يحكم له بالإيمان نظير ما قام بقلبه من التصديق بالله و اليوم الآخر ؟!

---

(1) انظر كتاب الإيمان الأوسط ضمن المجموع (7 / 560) ، و كتاب الإيمان (207 ـ 208) و ضمن المجموع (7 / 220) .

الآية العاشرة : قوله تعالى : {ڤ ڦ ڦ ڦ}[سورة الحاقة:40]
و الآية الحادية العاشرة : قوله تعالى : {ڤ ڦ ڦ ڦ}[سورة التكوير:19]
قال الباقلاني : " النازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر ، قول جبريل عليه السلام . يدل على هذا قوله تعالى : {ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ} [سورة الحاقة:38-43]
، و قوله تعالى : {ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې} [سورة التكوير:15-29]
و هذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي ـ الذي هو قراءة كلام الله ـ تعالى قول جبريل ، لا قول شاعر ، و لا قول كاهن "[1]
سقوط هذا الاستدلال ظاهر من أوجه :
الوجه الأول : الوصف بأنه قول الرسول يدل على أن هذا الرسول ليس له من القول إلا البلاغ لا الإنشاء :
قال تعالى : {ڤ ڦ ڦ} [سورة الحاقة:40] و هذا يُظْهِرُ أن هذا القول ليس من إنشائه ؛ لأنّ الرسول ليس له من الرسالة إلا البلاغ ، فلو كان القول قوله ابتداءً لما عُدّ رسولاً ، فالرسول هو المبلغ لكلام غيره ، قال تعالى : {ک ک گ گ گ} [سورة المائدة:99]
و قال تعالى : { ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ} [سورة النحل:35]
و الرسول ليس له الزيادة و النقصان في رسالة مرسله ، قال تعالى : {ڈ ڈ ژ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ} [سورة الحاقة:44-47]
و الرسول ﷺ قد بيّنَ بأنه مبلغ عن الله و لكلام الله ، فقد كان ﷺ يعرض نفسه في الموقف على القبائل فيقول : ((ألا رجل يحملني إلى قومه فإن قريشا قد منعوني أن أبلغ كلام ربي))[2]

(1) الإنصاف (97) .
(2) رواه الترمذي في الجامع و قال : هذا حديث غريب صحيح (5 / 168) حديث رقم (2925) ، و أبو داود في سننه (5 / 242) حديث رقم (4701) ، و ابن ماجه في سننه (1 / 115) حديث رقم (200) ، و الدارمي في السنن (2 / 532) حديث رقم (3354) و أحمد في المسند (24 / 370 ـ 371) حديث رقم

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " لفظ الرسول يستلزم المرسل ، و يدل على أنه مبلغ له عن مرسله ، لا يتكلم به من تلقاء نفسه " [1]
و قال - رحمه الله - : " في اسم الرسول إشارة إلى محض التوسط والسعاية " [2]
و قال ابن أبي العز : " ذكر الرسول معرف أنه مبلغ عن مرسله ؛ لأ نه لم يقل إنه قول ملك أو نبي ، فعلم أنه بلغه عمن أرسله به ، لا أنه أنشأ من جهة نفسه " [3]
الوجه الثاني : إضافة القول إلى محمد ¢ تارة و إلى جبريل تارة يظهر أنه ليس لهما من القرآن إلا البلاغ :
قال تعالى : {ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ} [سورة الحاقة:40] و قال سبحانه : {ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ} [سورة التكوير:19] فذكر الله أنّ القرآن قول رسول كريم في هذين الموطنين من كتابه ، و عنى بالرسول في الموطن الأول الرسولَ البشَريّ و هو محمد ¢ ، في الموطن الثاني عنى بـ الرسول الرسول الملك و هو جبريل . فنسبة القول في الموطنين إلى رسولين مختلفين يظهر أنه ليس لهما من الكلام إلا البلاغ ، و أنه يمتنع أن يكون هذا القرآن من نظم أحدهما و إلا للزم التناقض .
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " وأما قوله تعالى : {ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ} [سورة الحاقة:40] فإنه أضافه إليه لأنه بلغه وأداه لا لكونه أحدث منه شيئا وابتدأه ; فإنه سبحانه قال في إحدى الآ يتين : { ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ} [سورة الحاقة:40-43] فالرسول هنا محمد صلى الله عليه وسلم ، و قال في الآية الأخرى : { ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ } [سورة التكوير:19-21] فالرسول هنا جبريل . والله

(15192) ، و الحاكم في مستدركه ، و قال على شرط الشيخين . و وافقه الذهبي (2 / 669) حديث رقم (4220) .
(1) الاستغاثة في الرد على البكري (2 / 560) ، و انظر مجموع الفتاوى (12 / 308 ، 555).
(2) مجموع الفتاوى (4 / 389) ، و انظر (12 / 50) .
(3) شرح العقيدة الطحاوية (1 / 183) , و انظر مجموع الفتاوى (12 / 377 ـ 378) (17 / 82 ـ 83) ، و الجواب الصحيح (5 / 312) .

يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس ; فلو كانت إضافته إلى أحدهما لكونه ألف النظم العربي وأحدث منه شيئا غير ذلك تناقض الكلام . فإنه إن كان نظم أحدهما لم يكن نظم الآخر " [1]

الوجه الثالث : القول بأن ألفاظ القرآن هي قول جبريل . ناقض لمذهب المعطلة في كلام الله :

يُقالُ للمعطلة : أنتم في قولكم المتقدم لا تخرجون في مقصدكم عن أحد أمور : إما أن تقولوا : إن القرآن هو قول جبريل و معناه من الله . فتجعلون المعنى المراد بالقول والكلام هنا هو التلفظ و النطق دون المعنى القائم بالنفس . و محل الخلاف بيننا و بينكم هو حقيقة الكلام هل هو المعنى القائم بالنفس فقط ، أم هو المعنى القائم بالنفس و اللفظ معاً ، أم هو اللفظ فقط . و أنتم بقولكم هذا قد نقضتم مذهبكم في كلام الله جملةً ؛ ذلك أنكم تقولون إن الكلام هو ما قام بالنفس فقط!

و إما أن تقولوا : إنّ القرآن لفظه و معناه من جبريل . و كفر قائل هذا القول أظهر من أن يشار إليه .

و إما أن تقولوا : إن القرآن لفظه و معناه من الله ، و الرسول ليس له إلا البلاغ . و هذا هو الحق الذي لا مرية فيه .

فالمعطلة ليس لهم من قولهم إلا الالتزام بأحد هذه المعاني الثلاثة المذكورة هنا ، و قد تبين حقيقة كل قول من هذه الأقوال و ما يفضي إليه و الحمد لله رب العالمين .

الوجه الرابع : اللوازم الفاسدة التي انبنت على هذا القول تشهد بفساده :

فمن هذه اللوازم الفاسدة أن هذا القرآن الذي بين أيدينا ليس كلام الله ، و إنما هو كلام مخلوق ـ إما جبريل أو محمد ـ و هذا ـ بعينه ـ ما عابه الله على الكفار و توعدهم عليه فقال : {ئۆ ئۆ ئۇ ئۇ ئي ئي ئې ئى ئى ئە ى ى ي ي ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ} [سورة المدثر:11-26]

و من اللوازم الفاسدة أنّ هناك من قال مثل كلام الله ، و أن هناك

---

(1) مجموع الفتاوى (12 / 555) ، و انظر مجموع الفتاوى (12 / 377) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 183) .

من أتى بمثل كلام الله ـ إما جبريل أو محمد ¢ ـ و هذا مناقض لما تحدى به الله خلقه جميعاً ، و أخبر بعجزهم عنه ، و هو المجيء بمثل هذا القرآن الذي بين أيدينا ـ نقرأه و نسمعه ـ فقد قال سبحانه و تعالى : {ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ} [سورة الإسراء:88] و يُقَالُ أيضاً : لو كان الكلام المتحدى به هو المعنى القائم بنفس الله لما كان لهذا التحدي وجه ؛ ذلك أنّ المعنى القائم في نفس الله لا سبيل للوصول إليها ، فالتحدي به ـ و الحالة هذه ـ يُعَدُّ من العبث .[1]

(1) و انظر حول هذه الآية و ما فيها من دلالة على أن القرآن الذي بين أيدينا هو كلا م الله لفظه و معناه شرح العقيدة الطحاوية (1 / 203 ـ 205) .

الآية الثانية عشرة: قوله تعالى : {ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ} [سورة الكهف:109]

الآية الثالثة عشر : قوله تعالى : {ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ} [سورة لقمان:27]

قال أبو بكر الباقلاني (مستدلا على إنكار الحرف في كلام الله) : " الحروف متناهية معدودة ، وكلام الله تعالى قديم لا مفتتح لوجوده ، و لا نهاية لدوامه كعلمه و قدرته ، و نحو ذلك من صفات ذاته ، و قد أكد تعالى ذلك بغاية التأكيد ، و أن كلامه لا يدخله العد و الحصر و الحد ، بقوله تعالى : {ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ} [سورة الكهف:109] و قال : {ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ} [سورة لقمان:27] فأخبر تعالى في هاتين الآيتين أنه لا نهاية لكلامه ، إذ كل ما له نهاية له بداية ، و إنما تتصور النهاية في حق من يتصور في حقه البداية " (1)

و استدلال الباقلاني بهذه الآيات على إنكار الحرف ظاهر السقوط و ذلك بأمور :

الأمر الأول : لا يلزم من كون الحروف محصورة في عدد معين أن يكون ما يتركب منها محصوراً :

لا خلاف مع المعطلة في أن حروف اللغة محصورة في عدد معين ، و لكن الخلاف معهم في كون ما ينتج عن هذه الحروف هل يلزم أن يكون محصوراً أم لا ؟

و الصحيح أن ما يتركب من هذه الحروف لا يلزم منه أن يكون محصوراً منقطعاً ، فالانتهاء في الكلام إلى عدد معين ، أو الوقوف عند كلمات لا يتجاوزها المتكلم إنما يرجع لعجز المتكلم أو ضعفه ، لا لكون الحرف محصوراً ؛ فهذه الأعداد تتألف من أرقام صحيحة محصورة (0، 1 ، 2 ..، 9) أما التركيب بين هذه الأرقام فلا نهاية له ، و الوقوف عند رقم معين إنما هو لعجز العاد لا لكون الأعداد محصورة في عدد معين ، و كذلك الشأن في الكلام ، فالعجز و الحصر إنما هو لضعف المتكلم لا لكون الحروف محصورة في عدد معين ، و لما كان الخالق تام العلم و القدرة ، كانت كلماته لا حصر لها و لا نهاية .

---

(1) الانصاف (154)

الوجه الثاني : اللازم الذي ذكروه لازم لهم في المعنى الذي زعموه في كلام اللّه :

يُقَالُ للمعطلة : لو كان ما يتركب عن هذه الحروف محصوراً منتهياً للزم أن يكون كلام اللّه منتهياً محصوراً ؛ ذلك أن هذه الحروف و ما يتركب عنها يُعَبّرُ بها عن كلام اللّه ـ المعنى القائم بالنفس على قولكم ـ فإذا كانت هذه الكلمات التي يعبر بها عن كلام اللّه منتهيه ؛ لزم أن ما تنوب عنه من المعاني يكون منتهياً كذلك ، و لو كان المعنى القائم بنفس اللّه غير منتهي ـ و هو كذلك ـ للزم منه أن ما ينوب منابه و يُعَبّرُ به عنه يكون غير منتهي أيضاً .

الوجه الثالث : هذه الآية ناقضة لمذهب المعطلة في كلام اللّه :

ذهب المعطلة إلى أن كلام اللّه معنى واحد قائم بذات اللّه ، و هذا الآية ترد عليهم و تنقض مذهبهم بأمور :

الأمر الأول : الخالق وصف كلامه بأنه كلمات ، و هذا لا يصح في المعنى الواحد الذي لا يتجزأ ، بل لا يصح إلا فيما يكون متعدداً متبعضاً .

الأمر الثاني: أخبر الخالق بأن كلامه يمكن أن يكتب ، و هذا الوصف لا يصح على المعنى القائم بالنفس ؛ لأنه لا يتبعض و لا يتجزأ ، فلا يمكن كتابة إلا الكلمات التي تتركب من أحرف ، و لو كانت هذه الكلمات ـ كلام اللّه ـ منحصرة في عدد معين ـ كما يزعمه المخالف من كون كلام اللّه معنى واحد ـ لأمكن كتابتها و حصرها .

و لعل في هذه الأوجه المذكورة ما يشهد بسقوط قول المخالف .

المطلب الثاني : مسألة خلق القرآن .

الاستدلال بالآيات على إثبات خلق القرآن :

الآية الأولى : قوله تعالى : {ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الزخرف:3]

قال القاسم الرسي : " قال جل ثناؤه : {ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ} [سورة الزخرف:3] يريد خلقناه ، كما قال : {ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ} [سورة الأعراف:189] يقول : خلق منها زوجها " [1]

قول المخالف بأن الجعل في كتاب الله يعني الخلق ساقط من أوجه :

الوجه الأول : اختلاف معنى " جعل " في كتاب الله باختلاف استعمالها :

فمن معاني " جعل " في كتاب الله خلق ، وذلك كقوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ} [سورة الأنعام:1]

فجعل هنا تعني خلق ، أي خلق الظلمات و النور ، و مثلها قوله تعالى : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ} [سورة الأنبياء:30] فمعنى " جعل " هنا أي خلقنا.[2]

و من معاني " جعل " في كتاب الله صيّرَ و بيّن ، و من ذلك قوله تعالى : {ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ} [سورة الزخرف:3] .[3]

فنخلص من ذلك إلى أن الجعل في كتاب الله ليس على معنى واحد بل معانيه متعددة متنوعة ، قال الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - : " جعل " في القرآن من المخلوقين على وجهين على معنى التسمية ، وعلى معنى فعل من أفعالهم .

وقوله : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ} [سورة الحجر:91] قالوا هو شعر وأنباء الأولين وأضغاث أحلام فهذا على معنى التسمية .

---

(1) كتاب العدل و التوحيد و نفي التشبيه عن الله الواحد الحميد ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 109) ، و انظر المغني (7 / 94) و الأقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد / الطوسي (67) ، و الخلاصة النافعة للرصّاص (157 ـ 158) ، و حجج القرآن للرازي (77) .

(2) انظر تهذيب اللغة (1 / 374) ، و لسان العرب (11 / 111) ، و القاموس المحيط (977) ، و تاج العروس (14 / 108) ، و نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه و النظائر (229) .

(3) انظر : تهذيب اللغة (1 / 373) ، و المحكم و المحيط الأعظم (1 / 198) ، و لسان العرب (11 / 111) ، و القاموس المحيط (977) ، و تاج العروس (14 / 108) ، و الكليات للكفوي (348) .

قال : {ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ} [سورة الزخرف:19]
يعنى أنهم سموهم إناثا ، ثم ذكر "جعل "على غير معنى التسمية ،
فقال : {ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ } [سورة البقرة:19]
هذا على معنى فعل من أفعالهم .
وقال : {ﺗﻰ ﺗﻲ ﺛﺞ ﺛﻢ ﺛﻰ ﺛﻲ } [سورة الكهف:96]
هذا على معنى فعل فهذا "جعل " المخلوقين ، ثم " جعل " من أمر الله على معنى خلق ، لا يكون إلا خلق ، ولا يقوم إلا مقام خلق خلقا ، لا يزول عنه المعنى ، وإذا قال الله " جعل " على غير معنى خلق ، لا يكون خلق ، ولا يقوم مقام خلق ، ولا يزول عنه المعنى .
فمما قال الله "جعل " على معنى خلق قوله {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ}
[سورة الأنعام:1]
يعنى وخلق الظلمات و النور .
و قال : {ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ } [سورة النحل:78]
يقول و خلق لكم السمع و الأبصار .
و قال : {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ} [سورة الإسراء:12]
ويقول : وخلقنا الليل والنهار آيتين .
وقال : {ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ} [سورة نوح:16]
وقال : {ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ } [سورة الأعراف:189]
يقول : خلق منها زوجها . يقول : وخلق من آدم حواء .
وقال : {ﮨ ﮩ ﮪ } [سورة النمل:61]
يقول : وخلق لها رواسي .
ومثله في القرآن كثير ، فهذا وما كان مثله لا يكون إلا على معنى خلق ، ثم ذكر " جعل " على غير معنى خلق ، قوله : {ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ} [سورة المائدة:103]
لا يعنى : ما خلق الله من بحيرة ولا سائبة .
وقال الله لإبراهيم : { ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ } [سورة البقرة:124]
لا يعنى : إني خالق للناس إماما ؛ لأن خلق إبراهيم كان متقدما .
وقال إبراهيم : {ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ } [سورة إبراهيم:35]
وقال إبراهيم : {ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ} [سورة إبراهيم:40]
لا يعنى : اخلقني مقيم الصلاة .
وقال : { ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ } [سورة آل عمران:176]
وقال لأم موسى : { ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ} [سورة القصص:7]

لا يعنى : وخالقوه من المرسلين ؛ لأن الله وعد أم موسى أن يرده إليها ثم يجعله من بعد ذلك رسولا .
وقال : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ} [سورة الأنفال:37]
وقال : {ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ} [سورة القصص:5]
وقال : { ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ } [سورة الأعراف:143]
لا يعنى : وخلقه دكا . ومثله في القرآن كثير فهذا وما كان على مثاله لا يكون على معنى خلق .[1]
و لكي تفيد " جعل " معنى الخلق لا بد أن تتعدى إلى مفعول واحد ، أما إذا تعدت إلى مفعولين فإنها لا تفيد معنى الخلق .
قال أبو البقاء الكفوي (ت1094هـ) : " و الجعل : إذا تعدى إلى المفعولين يكون بمعنى التصيير ، و إذا تعدى إلى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق و الإيجاد "[2]
وقال الإمام ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ) ـ ’ ـ : " الجعل يكون بمعنيين أحدهما خلق ، و الآخر غير خلق ؛ فأما الموضع الذي يكون فيه خلقاً فإذا رأيته متعدياً إلى مفعول واحد لا يجاوزه كقول الله : {ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ } [سورة الأنعام:1] فهذا بمعنى خلق و كذلك { ﭺ ﭻ ﭼ } [سورة الأعراف:189] ، أي خلق منها ، و أما الموضع الذي يكون فيه غير الخلق فإذا رأيته متعدياً إلى مفعولين كقوله : {ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ } [سورة النحل:91] أي صيرتم و كقوله :{ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ} [سورة البقرة:66] "[3]
و قال الباقلاني : " الجعل إذا عُدِّيَ إلى مفعول واحد كان ظاهره الخلق ، و إذا عُدِّيَ إلى مفعولين كان ظاهره الحكم و التسمية ، في

(1) الرد على الجهمية (106 ـ 109) بتصرف ، و انظر التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع / للملطي (138 ـ 140) و انظر حول معاني "جعل" : البرهان في علوم القرآن للزراكشي (4 / 128 ـ 134) مع ملاحظة توسع الزركشي في هذه المعاني .
(2) الكليات (29 ـ 30) . و مع ذلك ينبغي أن يُعْلم أن ليس كل لفظة " جعل " إذا تعدت إلى مفعول واحد تكون بمعنى الخلق و الإيجاد ، فقد تتعدى إلى مفعول واحد و يكون معناها مغاير للخلق و الإيجاد . انظر على سبيل المثال : الكليات (348) ، و أخيراً يلحظ على أبي البقاء في كتابه هذا تسرعه في الإطلاق حيث قال في موطن من كتابه : كل شيء في القرآن جعل فهو بمعنى خلق . و لعل هذا من سبق اللسان ، يبين ذلك تصريح المؤلف في المواطن الأخرى بما يخالف هذه الكلمة و يردها .
(3) الاختلاف في اللفظ و الرد على الجهمية و المشبهة (25 ـ 26) .

أكثر الاستعمال " [1]

قال الإمام ابن القيم في " الجعل " : " أُطْلِقَ على الله سبحانه و تعالى بمعنيين : أحدهما الإيجاد و الخلق ، و الثاني التصيير . فالأول يتعدى إلى مفعول ، كقوله : {ٱ ٻ ٻ } [سورة الأنعام:1] ، و الثاني أكثر ما يتعدى إلى مفعولين كقوله : {ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ} [سورة الزخرف:3] " [2]

و أقرّ الزمخشري (ت 538هـ) في تفسيره ـ و هو من أهل الاعتزال ـ بأن جعل إذا تعدت إلى مفعولين فإنها لا تعني خلق بل تعني صيّرَ فقال : {ﮄ } بمعنى صيرناه ، معدى إلى مفعولين ، أو بمعنى خلقناه معدّى إلى مفعول واحد كقوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ } [سورة الأنعام:1] .[3]

و "جعل " في هذه الآية ـ التي استدل بها المخالف ـ تعدت إلى مفعولين ؛ فلذلك لا تفيد معنى " الخلق " قطعاً .

<u>الوجه الثاني : طرد معنى الجعل الذي قاله المعطلة يلزم منه أعظم الكفر و أشنعه :</u> [4]

إنّ المبتدعة أنفسهم لا يطردون معنى الجعل ـ الذي ذكروه ـ في سائر كلام الله ؛ ذلك أنه يلزم عنه من الكفر ما لا يُقَدَّرُ قدْرُهُ ، فقد قال تعالى : {ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ} [سورة النحل:91]

فلا يقول عاقل قط إنّ " جعل " هنا تعني خلق ، و مثله قوله تعالى : {ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ } [سورة البقرة:224]

فهذه الآيات و غيرها تظهر ضعف المعنى الذي حمل عليه المبتدعة هذه الكلمة .

<u>الوجه الثالث : طرد معنى الخلق في الجعل مبطل لمذهب المخالف في باب القضاء و القدر :</u>

ذهب المخالف إلى أن الباري سبحانه و تعالى لا يخلق أفعال العباد

---

(1) الإنصاف (76) و انظر تمهيد الأوائل (282) .

(2) شفاء العليل (1 / 335 ـ 336) ، و انظر شرح العقيدة الطحاوية (1 / 182) .

(3) الكشاف (4 / 240) . و من عجيب صنع الزمخشري و تعصبه أنه بعد قوله المتقدم تراه يقول ـ في بيان الآية ـ : أي خلقناه عربيا غير عجمي ! الكشاف (4 / 241) .

(4) انظر في بيان ذلك كتاب الحيده لعبدالعزيز الكناني (64) و ما بعدها .

، و ما قرره ـ هنا ـ من طرد معنى الخلق في " جعل " يبطل مذهبه ؛ ذلك أنّ الله قال : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ} [سورة الحشر:10] فهذه الآية تدل على أن الله يخلق أفعال العبد ـ و من ذلك الغل في القلب ـ لأن الدعاء بالسلامة من الشيء فيه دلالة على إمكان حصوله .

الآية الثانية : قوله تعالى :{ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ} [سورة الزمر:62]

قال القاضي عبدالجبار : " قوله عز و جل : {ک ک ک گ} [سورة الزمر:62]

يدل على حدوث القرآن ، و أنه تعالى خلقه بعموم الآية " [1]

هذا الاستدلال ساقط من وجهين :

الوجه لأول : لفظة " كل " من ألفاظ العموم ، و عمومها في كل موضع بحسبه و يُعْرَفُ ذلك بالقرائن : [2]

قال ابن أبي العز : " و عموم " كل " في كل موضع بحسبه ، و يُعْرَفُ ذلك بالقرائن ، ألا ترى إلى قوله تعالى : {گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ۀ} [سورة الأحقاف:25] ، و مساكنهم شيء ، و لم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح ، و ذلك لأن المراد : تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة ، و ما يستحق التدمير ، و كذا قوله تعالى حكاية عن بلقيس : {ڀ پ پ ڀ} [سورة النمل:23] المراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك ، و هذا القيد يفهم من قرائن الكلام ، إذ مُرَادُ الهدهد أنها ملكة كاملة في أمر المُلكِ ، غير محتاجة إلى ما يَكَمُل به أمر ملكها ، و لهذا نظائر كثيرة " [3]

و قال - رحمه الله - : " والمراد من قوله تعالى :{ ک ک گ گ } [سورة الزمر:62] أي : كل شيء مخلوق ، و كل موجود سوى الله تعالى ، فهو مخلوق ، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً ، و لم يدخل في العموم الخالق تعالى ، و صفاته ليست غيره ؛ لأنه سبحانه و تعالى هو الموصوف بصفات الكمال ، و صفاته ملازمة لذاته المقدسة ، لا يتصور انفصال صفاته عنه " [4]

فهذه الآية أثبتت أن الله خالق و يوصف بصفة الخلق ، و صفة الخلق ليست مخلوقة ـ شأنها شأن سائر صفات الباري ـ و كلام الله صفة له سبحانه فلا يكون مخلوقاً .

الوجه الثاني : طرد عموم " كل " في كتاب الله دون تخصيص

---

(1) المغني (7 / 94) . و قال في موطن آخر أنّ عموم الآية و عدم تخصيصها دليل على خلق القرآن ، لأنها و الحالة هذه تكون شاملة في دلالتها كل شيء حتى كتاب الله . انظر المغني (7 / 215) ، و انظر حجج القرآن (77) .

(2) انظر مجموع الفتاوى (18 / 232) .

(3) شرح العقيدة الطحاوية (1 / 181) ، و انظر كتاب الحيدة (43 ـ 44) .

(4) شرح العقيدة الطحاوية (1 / 181) .

يفضي إلى القول بصريح الكفر :

إن القول بعموم " كل " دون تقيد أو تخصيص يفضي إلى القول بصريح الكفر في حق الخالق سبحانه و تعالى ، فقد أطلق الخالق سبحانه و تعالى على ذاته وصف النفس ، فقال سبحانه و تعالى : {ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ } [سورة آل عمران:28] .

و قال تعالى : {ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے } [سورة المائدة:116] و قال سبحانه : {ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ} [سورة الأنعام:12]

ففي هذه الآيات حذّرَ الله الناس َ نفسّهُ ، و أخبر أنه كتب على نفسه الرحمة ، و في ذلك إثبات وصف الله بالنفس ، و أخبر سبحانه و تعالى أن لعباده أنفس ؛ فقال سبحانه و تعالى : {ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ} [سورة النساء:29]

و قال تعالى : { ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ} [سورة النساء:135]

و أخبر سبحانه و تعالى بأنّ كل نفس ذائقة الموت ؛ فقال : {ں ں ڻ ڻ} [سورة آل عمران:185]

فالقول بعموم " كل " الوارد في هذه الآية ـ دون تخصيص ـ يوقع في صريح الكفر ، فالباري ـ و صفته دون مرية ـ لا يدخل في عموم " كل " الواردة في الآية ، و كذا الشأن في عموم " كل " من قوله تعالى :{ ک ک گ گ } [سورة الزمر:62] فمقتضى التخصيص في الآيتين واحد .[1]

الوجه الثالث :المعطلة لا يسلِمون بدلالة هذه الآية على الإطلاق وهذا يبين فساد قولهم :

إن من سمات الضلال أن يُؤمَنَ ببعض الكتاب و يكفر ببعضه ، و هذا هو صنيع أرباب الضلال في سائر الأمم ، قال تعالى ـ يعيب على كفرة أهل الكتاب فعلهم ـ: { ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ} [سورة البقرة:85]

و أهل البدع ـ تجاه نصوص الشرع ـ شابهوا أهل الضلال من تلك ا لأمم في صنيعهم ؛ و من ذلك قولهم في هذه الآية ، فترى صاحب الاعتزال يزعم عمومها و يطرد هذا العموم ـ لتوافق ما استحسنه عقله من فاسد الاعتقاد ـ حتى يدخل فيه صفات الباري سبحانه و

---

(1) و انظر كتاب الحيدة (53 ـ 54) .

تعالى ، ثم تراه في باب القدر يرفض هذا العموم ـ الذي قاله أولا ـ و يلقيه وراء ظهره ، و ما ذلك إلا لأنه مخالف لما يقوله و يعتقده في هذا الباب ، فالمعتزلة أخرجت أفعال العباد من عموم هذه الآية ؛ فأفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله ، بل هي من خلق العباد أنفسهم .[1]

فتناقض المبتدعة ، و اضطرابهم ، و عدم سيرهم على سمت واحد في الاستدلال بالدليل ؛ مظهر لفساد قولهم .

---

(1) انظر في نفي دلالة هذه الآية على خلق الله لأفعال العباد : المغني (7 / 94) .

الآية الثالثة : قوله تعالى : {ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ} [سورة النساء:47]

الآية الرابعة : قوله تعالى : { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ} [سورة الأحزاب:38]

ـ قال القاضي عبدالجبار : و قوله تعالى : {ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ} نص في حدوث القرآن ؛ لأن في جملته أوامر و قد نص تعالى أن أمره مفعول ، و المفعول لا بد أن يكون محدثا .

ثم قال : و قوله تعالى من بعد : { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ } يدل على ذلك أيضا ؛ لأن المقدور هو الذي يصح من القادر أن يفعله و يوجده ، و إنما يوصف الموجود بأنه مقدور من حيث كان هذا حاله من قبل ، و ذلك يقتضي حدث الأوامر على ما ذكرناه .[1]

قول المخالف ظاهر السقوط ؛ ذلك أنه أقامه على خلط ـ فاسد ـ بين الفعل و المفعول ، و الأمر و المأمور ، ولم يفرق بينهما ، و التفريق بين الفعل و المفعول و الأمر و المأمور هو الصحيح و الثابت بنص الكتاب ؛ فالخلق كائن بأمر الله ، قال تعالى : {ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ} [سورة يس:82]

فالخلق و التكوين كائن بأمر الله ؛ لذلك فرّق الخالق بين خلقه و أمره فقال سبحانه و تعالى :{ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ} [سورة الأعراف:54]

فخلق الله كائن بأمر الله ، و قد تُشْكِلُ بعض الآيات على من ليس له علم بكتاب الله ؛ فلا يهتدي إلى التفريق بينهما ، و من هذه الآ يات ما أورده المخالف ، فالآية ذُكِرَ فيها الأمر و يُرَادُ به المأمور ـ و هذا في كتاب الله كثير ـ فظن أصحاب الأهواء أنها نص في القول بخلق كلام الله ، و لم يهتدوا إلى حقيقة هذه الآية و كونها سيقت في بيان مأمور الله لا أمره ، و أمثال هذه الآية كثير و من ذلك قوله تعالى : {ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ} [سورة لقمان:10-11]

{ﯦ ﯧ ﯨ} [سورة لقمان:11] ، أي هذه مخلوقات الله ، فالإشارة إلى المخلوق المستقر الظاهر للعيان لا لفعل الله ، فذكر الله في هذه الآ

---

(1) متشابه القرآن (2 / 566) مختصراً ، و انظر متشابه القرآن (1 /103 ـ 104) ، و المغني (7 / 88) (7 / 177) ، و المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 194) ، و الخلاصة النافعة للرصّاص (158) ، و الدرة فيما يجب اعتقاده ص (279 ـ 280) .

آية الفعل و أراد به المفعول .
قال سيبويه - رحمه الله - : " و قد يجيء المصدر على المفعول ، و ذلك قولك : (لَبَنٌ حَلَبٌ) إنما تريد : محلوب ، و كقولهم : (الخَلَق) إنما يريدون : المخلوق ، و يقولون للدرهم : (ضَرْبُ الأ مير) و إنما يريدون : مضروب الأمير"[1]
و السلف رضوان الله عليهم يقولون و يصرحون بهذا التفريق ، و ممن بيّن أن الجهل بالتفريق بين الفعل و المفعول من أسباب ضلا ل المبتدعة لا سيما في مثل هذه المسألة ـ مسألة خلق القرآن ـ الإ مام البخاري في كتابه خلق أفعال العباد .[2]
و قال - رحمه الله - مبيناً الفرق بين فعل الله و مفعوله : " الفعل إنما هو إحداث الشيء ، والمفعول هو الحدث ؛ لقوله : {ٻ ٻ ٻ } [سورة البقرة:164] فالسموات والأرض مفعوله ، وكل شيء سوى الله بصفاته فهو مفعول ، فتخليق السماوات : فعله ؛ لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل"[3]
و قال - رحمه الله - : " قال أهل العلم : التخليق فعل الله ، و أفاعيلنا مخلوقة لقوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ} [سورة الملك:13-14] يعني : السر و الجهر من القول .
ففعل الله صفة الله و المفعول غيره من الخلق .[4]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " لفظ " الأمر " يراد به المصدر والمفعول فالمفعول مخلوق كما قال : {ڎ ڎ ڈ} [سورة النحل:1] ، وقال : { ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ} [سورة الأحزاب:38] . فهنا المراد به المأمور به ليس المراد به أمره الذي هو كلامه "[5]
و بهذا يتبين أنّ التسوية بين الفعل و المفعول في الحكم من الجمع بين المتباينات ، و هذا الخلط أغرى أصحاب الأهواء بالقول المبتدع .

---

(1) الكتاب / لسيبويه (4 / 43) .
(2) انظر (2 / 295 ، 298ـ 300) .
(3) خلق أفعال العباد (2 / 297) .
(4) خلق أفعال العباد (2 / 300) . و يُشِيرُ - رحمه الله - إلى التفريق بين فعل الخالق و فعل المخلوق ؛ ففعل الخالق من صفة الخالق فلا يكون مخلوقاً ، اما فعل المخلوق فهو مخلوق مثله ، فكل ما يصدر عن مفعُولِ الله فهو مَفعُولٌ لله .
(5) مجموع الفتاوى (8 / 412) و انظر (4 / 227 ـ 229) ، و (8 / 127) .

و سياق الآية يشهد بصحة هذا المعنى الذي ذكرته هنا ـ من كون الفعل مذكور و المراد به المفعول ـ فقد قال سبحانه و تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ} [سورة الأحزاب:37-38] فهنا بيّن الله أن حكمه الذي حكم به كان حكماً نافذاً لا يُرَدُّ ، فحكم الله الكوني لا يرده راد و لا يُخالفه مخالف ، و قد بين الله ذلك بقوله و كان أمر الله قدراً مقدوراً ، أي : و كان تقدير الله بتزويج النبي ¢ من زينب قدراً كونياً مقدراً لا يمكن الحيدة عنه ، ففي هذه الآية كان الحكم و الإخبار عن مفعول الله لا عن فعله ، و إن كان هذا المفعول واقع بذاك الفعل.[1]

و يتبقى الإشارة إلى بعد المخالف في استدلاله عن إدراك معنى الآ ية ، فهو توهم أن معنى (مقدوراً) أي : مقدوراً عليه . أي من القدرة و الاستطاعة ، و في هذا دليل على عدم علمه بمعاني كلام الله ؛ فالخطاب هنا ليس عن القدرة من عدمها ؛ و إنما الخطاب عن القدر و التقدير أي القضاء و الحكم ، و يبين ذلك سياق الآية و ما ختمت به ، فسياق الآية فيه ذكر رفع الحرج عن الرسول ¢ في تزويجه ¢ من زينب ـ رضي الله عنها ـ وبيان أن هذا التزويج وقع بقضاء الله و قدره لا بإرادة الرسول ¢ و إختياره ، و أن ما حكم الله بوقوعه فلا مرد له ، و في هذا رفع للحرج عن النبي ¢ ، و يؤكد هذا المعنى قوله تعالى : { ﯓ ﯔ ﯕ} [سورة الأحزاب:38] فمعنى (قدراً) أي قضاءً و حكماً ؛ فيكون معنى (مقدورا) مقضياً مجزوم بوقوعه .[2]

فمن لم يهتدي إلى الصحيح من معنى الآية كيف يتسنى له الاستد لال بها ؟!

---

(1) و كلام الزمخشري ـ و هو من المعتزلة ـ موافق لما ذُكِرَ هنا . انظر الكشاف (3 / 552) .

(2) انظر : تفسير الطبري (20 / 276 ـ 277) ، و تفسير السمعاني (4 / 290) ، و تفسير البغوي (6 / 358) ، و الكشاف للزمخشري (3 / 552) .

الآية الخامسة : قوله تعالى : {ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ}
[سورة الأنعام:115]
الآية السادسة : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ}
[سورة يونس:15]
قال القاضي عبدالجبار : " قوله تعالى : {ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ} يدل على التوحيد و العدل .
فأما دلالته على التوحيد ، فإنه بين أن كلمات الله يجوز فيها التبديل و يصح عليها التمام ، و ذلك يقتضي أنها محدثة " [1]
و قال : " قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} ـ يدل على أن القرآن محدث و أنه فعل ، لأن التبديل لا يصح فيما ثبت كونه قديما ، و قد بين أن التبديل يصح فيه ، و إن كان لا يبدل ذلك من تلقاء نفسه ﷺ " [2]
بنى المخالف قوله على مقدمتين و نتيجة :
المقدمة الأولى : أنّ القرآن متجدد و متبعض و يصح فيه التبديل و التغير .
و المقدمة الثانية : مسألة حلول الحوادث ؛ فكل ما يحل به حادث فهو حادث .
ثم خلص إلى القول بحدوث ـ خلق ـ القرآن كنتيجة للمقدمتين .
و الجواب عن قول المخالف ظاهر بحمد الله .
فالمقدمة الأولى يُقال فيها : إنه لا خلاف بين أهل السنة و الجماعة في إثبات تجدد أفعال الله و تتابعها وفق مشيئته سبحانه و تعالى ، و من ذلك تكلمه سبحانه و تعالى ؛ فأهل السنة يقرون بأن كلام الله متجدد متبعض يتبع بعضه بعضا ، و يصدق بعضه بعضا ، قال تعالى : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ} [سورة المائدة:48]
و هذا من تمام كمال الباري سبحانه و تعالى ، فهو سبحانه يفعل ما يشاء متى شاء كيف شاء لا يرده عن فعله راد و لا يمنعه مانع ، فهذا الكمال و التمام في الإرادة و الفعل ، يثبته أتباع الأنبياء و الرسل للخالق سبحانه و تعالى ، و لا يلزم من هذا الكمال كون أفعال الخالق مخلوقة ، فالخالق سبحانه يخلق و يأمر و يدبر في

---

(1) متشابه القرآن (1 / 260) ، و انظر : الإلهيات (2 / 210) ففيه ما يقارب هذا الاستدلال .
(2) متشابه القرآن (1 / 357) .

كل حين ما يشاء مما يتعلق بشؤون عباده ، قال تعالى :{ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ} [سورة الرحمن:29]
و قال تعالى : {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ} [سورة آل عمران:26-27]
و هذا التجدد و التتابع في خلق الله و فعله و أمره لا يلزم منه أن تكون أفعاله سبحانه و تعالى مخلوقة ، ففعله صفة له ، و لا تكون صفة الباري مخلوقة أبداً ، فالخلق مفعول لله ، و فرق بين فعل الله و مفعوله ، فمفعول الله واقع بفعل الله و هو مخلوق لله ، و فعل الله من صفة الله ، و صفته لا تكون مخلوقة ، قال تعالى : {ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ} [سورة الأعراف:54] فهنا فرّق الخالق بين أمره الذي هو فعله و بين مأموره الذي هو مفعوله ، فهذا المفعول واقع و حاصل بفعل الخالق سبحانه و تعالى
و أما الجواب عن المقدمة الثانية ـ مسالة حلول الحوادث ـ فتقدم .[1]

(1) انظر : الفصل الأول من الباب الأول .

الآية السابعة : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ} [سورة البقرة:106]

قال القاضي عبدالجبار : " جوز النسخ على الآية ، و هو الإبدال و ا لإزالة ، و جوز النسيان عليهما ، و كل ذلك يدل على حدث الآية ، لأ نها لو كانت قديمة لم يصح فيها ذلك .

و أن يأتي بخير منها يدل على أنها محدثة ، لأن القديم لا يوصف بأن القـادر يأتي بخير منه " [1]

أقام المخالف شبهته على أمرين: الأمر الأول : أن التبديل و التجديد و التغير في كلام الله دليل على خلق الكلام . [2]

الأمر الثاني : أن التفاضل في كلام الله دليل على أنه مخلوق ؛ ذلك أن القديم لا يكون متفاضلا ً .

و فساد الأمر الأول ـ الذي أقيمت عليه الشبهة ـ سبق بيانه قريباً (3)، أما الأمر الثاني فلا يعدُ عن كونه زعماً زعمه المخالف ، و النصوص الشرعية ترده و تشهد ببطلانه و فساده ؛ فصفات الباري سبحانه و تعالى ـ و هي أزلية ـ ثبت بالنص الشرعي التفاضل بينها ، و كون بعضها أعلى من بعض في المنزلة ، و بعضها يعلو بعضاً ، و هذا التفاضل لم يخرجها عن أزليتها التي تتصف بها .

قال ﷺ : ((لما خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي تغلب غضبي)) رواه البخاري و مسلم و اللفظ له . [4]

و عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته ، فوقعت يدي على بطن قدميه ، و هو في المسجد و هما منصوبتان ، و هو يقول : ((اللهم أعوذ برضاك من سخطك ، و بمعافاتك من عقوبتك ، و أعوذ بك منك لا أحصي ثناء

---

(1) متشابه القرآن (1 / 103) ، و انظر رسائل العدل و التوحيد (1 / 194) و المغني (7 / 89) .

(2) و انظر الاستدلال بهذا الوجه للقول بخلق كلام الله : متشابه القرآن (1 / 260 ، 357) ، و الإلهيات (2 / 210) .

(3) انظر الآية الخامسة و السادسة ، أام الالحديث عن التجدد فسيأتي بيانه (370 ـ 371).

(4) صحيح البخاري (2 / 419) رقم (3194) ، و صحيح مسلم (4 / 2107) حديث رقم (2751) .

عليك أنت كما أثنيت على نفسك)) [1]

و المستعاذ به أعلى منزلة من المستعاذ منه ؛ فالتفاضل بين صفات الله لا يلزم منه القول بخلقها .

و نضير هذا التفاضل ـ المذكور ـ واقع بين كلام الله ، و النصوص الشرعية التي تثبت هذا التفاضل كثيرة ، منها ما أخبر به الرسول ¢ من أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن [2] ، و أن آية الكرسي هي أعظم آي الكتاب . [3] ولا يلزم من ذلك كون الكلام ـ و هو صفة لله ـ أن يكون مخلوقاً .

و لقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله - القول في مسألة تفاضل آيات الكتاب و تفاضل صفات الباري و أشار إلى أن إثبات التفاضل هو الراجح في هذه المسألة ومما قاله في هذا السياق : " أما تفضيل بعض كلام الله على بعض ،بل تفضيل بعض صفاته على بعض فدلالة الكتاب و السنة و الأحكام الشرعية و الآثار السلفية كثيرة على ذلك"[4]

فيُخْلَصُ من ذلك إلى أن التفاضل بين صفات الباري لا يلزم منه القول بخلقها ، و من هنا فالاعتماد على هذا الزعم للقول بخلق القرآن ظاهر الضعف و بيّن السقوط .

---

(1) انظر صحيح مسلم (1 / 352) ، حديث رقم (486) ، و هذا الحديث فيه دلالة ظاهرة على أن الرسول قد دفع موارد الشبه عن أمته ، فقد قال في آخر الدعاء : و أعوذ بك منك . و في هذا القول دفع لشبهة محتملة ، فإنه قد يظن ظان أو يتوهم متوهم أن هذه الصفات مباينة للموصوف ؛ فلذلك كان ختام هذا الدعاء دافع لمثل هذا التوهم المحتمل ، فقد بيّن أن المستعاذ به و المستعاذ منه هو الله ، و أنه لا يُعيذ من الله إلا الله .

(2) انظر صحيح البخاري (3 / 343) حديث رقم (5013) ، و صحيح مسلم (1 / 556) حديث رقم (811) .

(3) صحيح مسلم (1 / 556) ، حديث رقم (810) .

(4) مجموع الفتاوى (17 / 79) ، و انظر (17 / 76 ـ 80 ، 209 ـ 212) .

الآية الثامنة: قوله تعالى : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة العلق:1]

قال القاضي عبدالجبار : " قوله تعالى : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة العلق:1] استدل به العلماء في أن القرآن مخلوق ، لأن الذي خلق يجب أن يكون راجعا إلى ما تقدم ذكره و هو الاسم المقروء " (1)

قول القاضي ظاهر السقوط ؛ ذلك أنه بتر النص عن سياقه ـ و هذا الفعل من سمات المبتدعة في الاستدلال ـ و لو أتم النص كاملاً لما احتاج لمثل هذا التعسف في صرف الآية عن معناها الذي سيقت من أجله .

فالله سبحانه و تعالى قال : {ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ} [سورة العلق:1-2] فمن لم يهتدي للمعنى المراد من الآية ابتداءً ؛ فإنه يلزمه إتمام السياق ليتجلى له هذا المعنى ، فالآية الثانية مجلية لما غمض من معنى في الآية الأولى ، قال الإمام الطبري : " أقرأ يا محمد بذكر ربك { ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة العلق:1] ، ثم بيّن الذي خلق فقال {ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ} [سورة العلق:2] " (2)

و المراد بـ " الذي خلق " أي خلق الإنسان ، أو خلق الناس ، أو خلق الخلق . (3)

و ليس المراد أن هذا الرب خلق اسم نفسه أو خلق صفة نفسه ، فقائل هذه المقولة دُخِلَ عليه من فساد فهمه ، فالخالق بأسمائه و صفاته لا يكون مخلوقاً .

---

(1) متشابه القرآن (2 / 696) ، و انظر المغني (7 / 90) .

(2) تفسير الطبري (24 / 519) .

(3) انظر : تفسير الطبري (24 / 519) ، و تفسير السمعاني (6 / 256) ، و تفسير البغوي (8 / 479) .

الآية التاسعة : قوله تعالى :{ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې} [سورة البروج:21-22]

قال القاضي عبدالجبار : " و قوله تعالى : :{ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې} [سورة البروج:21-22] يدل على حدثه ، لأنه تعالى وصفه بأنه عزيز كريم ، و لايصح ذلك فيه على هذا الوجه إلا و الآفات تصح عليه ، فإذا رفع عنه تعالى استحق هذه الصفة . و لا يجوز أيضا أن يكون في اللوح و ليس بجسم إلا حالا ، وذلك يقتضي حدثه "(1)

قول المخالف قائم على أمرين :

الأمر الأول : أن وصف القرآن بأنه عزيز كريم دليل على خلقه ؛ لأنه لا يوصف بهذه الصفات إلا و الآفات تصح عليه ، و هذا دليل على أنه مخلوق .

الأمر الثاني : وصفه الخالق بأنه في اللوح المحفوظ ، و هذا دليل على أنه مخلوق ؛ لأنه لا يكون حالاً في اللوح إلا و هو مخلوق .

و نقض هذا الاستدلال ظاهر ـ بفضل الله ـ فأما القول بخلق القرآن لأنه وصف بالعزة و الكرم فهذا الاحتجاج من اسقط ما ذُكِر ؛ فإن الله قد وصف نفسه بالعزة و الكرم فقال سبحانه و تعالى : {ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا} [سورة البقرة:209]

و قال تعالى :{ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ} [سورة البقرة:220]

و قال سبحانه مخبراً عن نبيه سليمان : {ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﮭ ﮭ ۇ } [سورة النمل:40]

و قال سبحانه : {ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ} [سورة الانفطار:6]

فهذه الآيات ـ و غيرها كثير ـ وصف الله فيها نفسه بالعزة و الكرم فهل يلزم من ذلك القول بخلق الباري سبحانه و تعالى ؟!

أما الأمر الثاني من الاستدلال وهو زعمه بأن كون القرآن في اللوح المحفوظ دليل على خلقه ؛ لأنه ـ بحد زعمه ـ لا يكون في اللوح المحفوظ إلا و هو حال فيه و هذا دليل على خلقه .

فهذا الأمر ـ من الاستدلال ـ ساقط من وجهين :

الوجه الأول : عدم التفريق بين معاني الوجود أوقع المعطلة في

(1) متشابه القرآن (2 / 685) .

فساد الاستدلال :

يقال في هذا الاستدلال : إنه في الشناعة مثل سابقه ؛ فإن المبتدعة يقولون القول دون النظر فيما يفضي إليه ، فالله موجود في كتابه و كتابه موجود في اللوح المحفوظ فهل يعني هذا أن يكون الخالق مخلوقاً ، و صفات الله و أسمائه موجودة في كتاب الله و هي موجودة في اللوح المحفوظ فهل هذا الوجود دليل على خلقها ؟!

إن عدم التفريق بين مراتب الوجود أوقع أصحاب العقول الضعيفة و الفطر السقيمة في هذا الخلط ، و لو فرّق المبتدعة بين هذه المراتب لما وقعوا فيما وقعوا فيه من فساد القول ؛ فمراتب الوجود أربع مراتب : المرتبة الأولى : الوجود العيني . و المرتبة الثانية : الوجود الذهني ، أو العلمي . و المرتبة الثالثة : الوجود اللفظي . و المرتبة الرابعة : الوجود الرسمي أو البناني ، أو وجود الكتابة . فهذه مراتب الوجود و هي مجموعة في قوله تعالى : {ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ} [سورة العلق:1-5]

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " ينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء و وجوده

في نفسه ، و بين ثبوته و وجوده في العلم ، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي ، و أما هذا فيقال له الوجود الذهني و العلمي ، و ما من شيء إلا له هذان الثبوتان ، فالعلم يعبر عنه ب اللفظ ، و يكتب اللفظ بالخط ؛ فيصير لكل شيء أربع مراتب : وجود في الأعيان ، و وجود في الأذهان ، و وجود في اللسان ، و وجود في البنان ، وجود عيني وعلمي و لفظي و رسمي .

ولهذا كان أول ما أنزل الله على نبيه سورة : {ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ} [سورة العلق:1] ذكر فيها النوعين فقال : {ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ} [سورة العلق:1-2]فذكر جميع المخلوقات بوجودها العيني عموما ، ثم خصوصا ، فخص الإنسان بالخلق بعدما عم غيره ، ثم ق ال : : { ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ} [سورة العلق:3-5] فخص التعليم للإنسان بعد تعميم التعليم بالقلم ، و ذكر القلم لأن التعليم بالقلم هو الخط ، و هو مستلزم لتعليم اللفظ فإن الخط يطابقه ، و تعليم اللفظ هو البيان ، و هو مستلزم لتعليم العلم لأن العبارة

تطابق المعنى . فصار تعليمه بالقلم مستلزما للمراتب الثلاث : اللفظي و العلمي و الرسمي ; بخلاف ما لو أطلق التعليم أو ذكر تعليم العلم فقط لم يكن ذلك مستوعبا للمراتب " [1]

فالقرآن كلام الله كما أنه موجود في اللوح المحفوظ فهو موجود في زبر الأولين ، قال تعالى : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ} [سورة الشعراء:193-197]

و ليس وجوده في زبر الأولين مثل وجوده في اللوح المحفوظ ، ففي اللوح المحفوظ يوجد رسم لفظ القرآن تاماً ، أما في زبر الأ ولين فلا يوجد إلا ذكره والخبر عنه ؛ لأن القرآن لم ينزل على أحد قبل الرسول ¢ لا لفظه و لا جميع معانيه .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " إنّ القرآن في المصاحف مثل ما أن اسم الله في المصحف ؛ فان القرآن كلام : فهو محفوظ بـ القلوب كما يحفظ الكلام بالقلوب ، وهو مذكور بالألسنة كما يذكر الكلام بالألسنة ، وهو مكتوب في المصاحف والأوراق كما أن الكلا م يكتب في المصاحف والأوراق . والكلام الذي هو اللفظ يطابق المعنى ويدل عليه ، والمعنى يطابق الحقائق الموجودة . فمن قـ ال : إن القرآن محفوظ كما أن الله معلوم ، و هو متلو كما أن الله مذكور ، ومكتوب كما أن الرسول مكتوب ، فقد أخطأ القياس و التمثيل بدرجتين : فإنه جعل وجود الموجودات القائمة بأنفسها بمنزلة وجود العبارة الدالة على المعنى المطابق لها ، و المسلمون يعلمون الفرق بين قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ} [سورة الواقعة:77-78] ، وبين قوله تعالى : {ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ} [سورة الشعراء:196] فإن القرآن لم ينزل على أحد قبل محمد (¢) لا لفظه ولا جميع معانيه ، ولكن أنزل الله ذكره والخبر عنه ، كما أنزل ذكر محمد (¢) والخبر عنه ، فذكر القرآن في زبر الأولين كما أن ذكر محمد في زبر الأولين ، وهو مكتوب عندهم في التوراة والإ نجيل . فالله (كذا ، و لعلها فذكر الله) و رسوله (¢) معلوم بـ القلوب ، مذكور بالألسن ، مكتوب في المصحف ، كما أن القرآن معلوم لمن قبلنا ، مذكور لهم ، مكتوب عندهم ، و إنما ذاك ذكره و

---

(1) مجموع الفتاوى (2 /158 ـ 159) ، و انظر المجموع (8 / 425) و (12 / 385) ، و مفتاح دار السعادة (1 / 97) ، و فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة لأ بي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (50 ـ 61) .

الخبر عنه ، و أما نحن فنفس القرآن أنزل إلينا ، ونفس القرآن مكتوب في مصاحفنا ، كما أن نفس القرآن في الكتاب المكنون و هو في الصحف المطهرة .

ولهذا يجب الفرق بين قوله تعالى : {ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ} [سورة القمر:52] وبين قوله تعالى : {ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ} [سورة الطور:2-3] فإن الأعمال في الزبر كالرسول و كالقرآن في زبر الأولين ، وأما " الكتاب المسطور في الرق المنشور " فهو كما يكتب الكلام نفسه و الصحيفة فأين هذا من هذا ؟ "[1]

و كلام شيخ الإسلام - رحمه الله - كافٍ شافٍ في بيان وجه الخطأ الذي وقع فيه المبتدعة حيث سوّو بين مراتب الوجود جميعاً و لم يفرقوا بينها ، و التفريق بين مراتب الوجود واقع و حاصل بنص كتاب الله .

قال تعالى : {ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ٹ} [سورة العنكبوت:47-49]

و قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ} [سورة الواقعة:77-78]

فالوجود في الآية الأولى وجود علم في صدور المؤمنين و الوجود في الآية الثانية وجود كتابة و رسم ، و ليس هذا الوجود مثل ذاك الوجود .

و بتبين مراتب الوجود و التفريق بينها يظهر ضعف استدلال المعطلة و الحمد لله .

<u>الوجه الثاني : هذا الوجه من الاستدلال ناقض لمذهب المعتزلة في كلام الله :</u>

الاستدلال الذي ذكره القاضي عبدالجبار شاهد على تناقض أهل البدع في استدلالاتهم و بعدهم فيها عن الحق ، و بيان ذلك أن المعتزلة ذهبوا إلى أن الكلام في حقيقته هو الحروف المنظومة ، و الأصوات المسموعة المقطعة دون المعاني .[2]

و هذا الاستدلال الذي ذكروه هنا ينقض قولهم في حقيقة الكلام ؛ ذلك أن ما في اللوح إنما هو الكتابة فقط ، فلا يوجد فيه الأصوات و لا حقائق الأشياء المستقرة في الوجود العيني ، فعلى هذا الا

---

(1) مجموع الفتاوى (12 / 383 ـ 385) .

(2) و تقدم بيان ذلك عند تعريف الكلام فليراجع .

استدلال يلزم أرباب الاعتزال ـ بهذه الآية ـ القول بأن حقيقة الكلا
م هي الحروف فقط دون الأصوات ، و ذلك ينقض مذهبهم في الك
لام جملة .

الآية العاشرة : قوله تعالى : {ﭞ ﭟ ﭠ} [سورة آل عمران:3]

قال القاضي عبدالجبار : " كيف يقول تعالى : {ﭞ ﭟ ﭠ} [سورة آل عمران:3] مع كونه قديماً ، و القديم قد ثبت أنه لا يجوز وقوعه على وجه يكون حقاً أو باطلا ً "[1]

و قول المخالف ظاهر السقوط ؛ ذلك أنّ وصف القرآن نازلا ً بالحق لا يقتضي القول بخلقه ؛ فإن الله قد وصف نفسه بأنه الحق فقال سبحانه و تعالى : {ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ} [سورة يونس:32]

و قال تعالى واصفاً وعده بالحق : {ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ} [سورة هود:45]

و قال تعالى:{ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ} [سورة إبراهيم:22]

و قال تعالى واصفاً خلقه للسموات و الأرض بأنه واقع بالحق : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ} [سورة إبراهيم:19]

ففي هذه النصوص وصف الخالقُ بالحق نفسَه و وعدَه و فعلَه ، فهل يقول أرباب البدع بخلق كل ما وصف بهذه الصفة أو سمي بها مما تقدم ذكره ؟!

---

(1) المغني (7 / 93) .

الآية الحادية عشرة : قوله تعالى: {ڈ ڎ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ} [سورة الزمر:23]

قال القاضي عبدالجبار : " و قوله تعالى : {ڈ ڎ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ} [سورة الزمر:23] يدل على أنه محدث ؛ لأن الحديث هو المحدث إذا تقارب وجوده ، و تقول العرب فيما تقادم وجوده : قديم ، فصلا بينه و بين ما تقارب وجوده ، فإذا وصفه اللّٰه تعالى بأنه حديث ، فيجب كونه محدثا ، و لهذا وصف الحديث الذي يتجارى فيه و به بهذا الوصف ، لأنه حادث في الوقت ، و لهذا يصفون ما تقارب وجوده بأنه حديث ، و ما تقدمه في السنة الماضية بأنه عتيق .
و وصفه تعالى للكتاب بأنه منزل يدل أيضا على ما قلناه ، لأنه إن كان قديما فذلك يستحيل فيه ، فلا بد من أن يراد به أنه منزل إما بنفسه أو بمحله ، و كل ذلك يقتضي حدوثه .
و وصفه بأنه متشابه ، و أراد به أنه متشاكل في الحكمة ، يقتضي أيضا حدثه ، لأن القديم يستحيل فيه أن يكون أشياء متشابهة "[1]

استدلال القاضي يقوم على أمور :

الأمر الأول : الاستدلال على خلق القرآن بوصفه بالحدوث.[2]

و الأمر الثاني : الاستدلال على خلقه بكونه مُنَزّل .

و الأمر الثالث : الاستدلال على خلقه بوصفه بالتشابه .

و نقض هذا الاستدلال يحصل بنقض ما قام عليه ، و سآتي ـ بعون اللّٰه ـ على نقض هذه الأمور :

الأمر الأول : الاستدلال على خلق القرآن بوصفه بالحدوث :

و هذا الاستدلال منقوض من وجهين :

الوجه الأول : أن الاستدلال بُنِيَ على معنى مبتدع للفظ شرعي :

---

(1) متشابه القرآن (2 / 593 ـ 594) ، و انظر: كتاب أصول العدل و التوحيد / للقاسم الرسي ، ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 109 ـ 110) ، و المغني (7 / 89) ، و الخلاصة النافعة للرصّاص (157) .

(2) و انظر الاستدلال بهذا الوجه لإثبات خلق كلام اللّٰه : متشابه القرآن (2 /489 ـ 490 ، 496، 539 ، 705) ، و المغني (7 / 87) ، و أصول العدل و التوحيد ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 110) ، و الخلاصة النافعة للرصّاص (156) ، و حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 56) ، و الإلهيات (2 / 210 ، 212) .

إن الاصطلاح على معانٍ مبتدعةٍ للألفاظ الشرعية من الأصول التي يبني عليها أهل البدع استدلالاتهم ، و لقد سبق الإشارة إلى هذا الأصل في مقدمة البحث .[1]

فلفظ الحديث و المحدث في كلام الله يخالف ما اصطلح عليه أهل البدع ، فالحادث في كلام المخالف هو المخلوق ؛ فلذلك لما وصف الله كلامه بأنه محدث توهم المخالف أن في هذا الوصف تصريح بخلق القرآن ، و لم يهتدي للمعنى الصحيح للفظة "محدث " في كلام الشارع ، و لمعرفة الفرق بين " الحديث " و " المخلوق " لا بد من الوقوف على معناهما اللغوي .

قال ابن فارس : " خلق " الخاء و اللام و القاف أصلان : أحدهما تقدير الشيء ، و الآخر ملاسة الشيء .[2]

قال الأزهري : " الخَلْقُ ـ في كلام العرب ـ ابتداع الشيء على مثال لم يُسْبَقْ إليه "[3]

و قال ابن الأنباري : " الخلق ـ في كلام العرب ـ على ضربين أحدهما : الإنشاء على مثال أبدعه ، و الآخر : التقدير "[4]

فهذا معنى " خلق " أما معنى "حدث " فقد قال ابن فارس : "حدث " الحاء و الدال و الثاء ، أصل واحد ، و هو كون الشيء لم يكن . يُقَالُ : حدث أمر بعد أن لم يكن . و الحَدِيثُ من هذا ؛ لأنه كلامٌ يحدث منه الشيء بعد الشيء .[5]

و معاني " حدث " و ما يُشْتَقُ منه تدور حول الجديد و التجدد .[6]

---

(1) انظر السمات المشتركة بين المعطلة في الاستدلال بآيات الكتاب على مسائل الا عتقاد ضمن التمهيد .

(2) معجم مقاييس اللغة (2 / 213) الملاسة ضد الخشونة و منه صخرة ملساء .

(3) تهذيب اللغة (7 / 26) ، و انظر لسان العرب (10 / 85) ، و القاموس المحيط (880) .

(4) انظر : تهذيب اللغة (7 / 26) ، و لسان العرب (10 / 85) ، و تاج لعروس (13 / 120) .

(5) معجم مقاييس اللغة (2 / 36) .

(6) أنظر ما يلي : تهذيب اللغة (4 /405 ـ 406) ، و الصحاح (1 / 246 ـ 247) ، و المحكم و المحيط الأعظم (3 / 187 ـ 188) ، و لسان العرب (2 / 131 ـ 134)

قال الإمام ابن قتيبة ـ ’ ـ : " المحدث ليس هو في موضع (أي من القرآن) بمعنى مخلوق " [1]

فالحديث في لسان العرب يُطْلَقُ و يُرَادُ به الجديد و هو يُقَابِلُ القديم ، و لو كان الحديث يُرَادُ به المخلوق لكان مقابلا ً للخالق لا للقديم ، و لا خلاف بين أهل السنة بأن القرآن يوصف بأنه مُحْدَثٌ و حديث ، و المُرَادُ بذلك أن النازل منه للناس يُعَدُ جديداً بالنسبة لما سبق نزوله ، فهذا حديث و ذاك قديم . [2]

و القرآن من كلمات الله ، و كلمات الله متجددة ، و كلمات الله لا تنتهي إلى عد عاد أو إلى حصر حاصر ، قال تعالى : {ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى} [سورة الكهف:109]

و قال تعالى : {ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى} [سورة لقمان:27]

فهذا التجدد الذي لا حصر له هو المعنى المراد بـ " المحدث و الحديث " الذي وصِفَ به كتابُ الله ، فكلام الله يتبع بعضه بعضاً ، و يُصَدِّقُ بعضها بعضا .

<u>الوجه الثاني : هذه الآية دليل على أرباب البدع لا لهم :</u>

يُقَالُ لمن استدل بهذه الآية في إثبات خلق كلام الله : ما تستَدِلُ به دليل عليك لا لك ، , ذلك أن الله سبحانه و تعالى قال : {ٻ پ پ پ پ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ} [سورة الأنبياء:2] ففي هذه الآية بيان أن من الذكر ما هو محدث و منه ما ليس بمحدث ، قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " لما قال (الله) : {ٻ پ پ پ پ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ} [سورة الأنبياء:2] علم أن الذكر منه محدث و منه ما ليس بمحدث ؛ لأن النكرة إذا وصفت مُيِّزَ بها بين الموصوف و غيره . كما لو قال : ما يأتيني من رجل مسلم إلا أكرمته ، و ما آكل إلا طعاماً حلالا ً و نحو ذلك ، و يعلم أن المحدث في الآية ليس هو المخلوق الذي يقوله الجهمي ، و لكنه الذي أنزل جديداً ، فإن الله كان ينزل

، و القاموس المحيط (167) ، و تاج العروس (3 / 189 ـ 191) .

(1) الاختلاف في اللفظ و الرد على الجهمية و المشبهة (26) .

(2) انظر مجموع الفتاوى (12 / 105 ، 521 ـ 522) ، و منهاج السنة (2 / 256) .

القرآن شيئاً بعد شيء ، فالمنزل أولاً هو قديم بالنسبة إلى المنزل آخراً ، و كل ما تقدم على غيره فهو قديم في لغة العرب ، كما قال (سبحانه) :{ﯴ ﯵ ﯶ} [سورة يس:39] و قال (سبحانه) :{ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ} [سورة يوسف:95] " [1]

و يتبقى أن يُقال : إنه قد يكون هناك نوع ارتباط بين معنى " خلق " و معنى "حدث" من حيث المعنى العام ، و هذا الارتباط شأنه كشأن ألفاظ العرب التي تتداخل في بعض أوجه المعاني ، و لا خلاف مع المعطلة في هذا الأمر ، و إنما الخلاف معهم في جعلهم دلالة الكلمتين دلالةً واحدة و عدم التفريق بينهما في المعنى ، و الحكم بأن هذا المعنى الذي قالوه في " حدث " معنى شرعي أراده الخالق سبحانه و تعالى بكلامه ؛ فهذا الحكم لا يُسَلَّمُ لهم به ، و اللغة على خلافه .

نقض الأمر الثاني من الأمور التي بُنِيَ عليها الاستدلال بهذه الآيات :

قال القاضي عبدالجبار : "وصفه تعالى للكتاب بأنه منزل يدل أيضا على ما قلناه (أي خلق القرآن) لأنه إن كان قديما فذلك يستحيل فيه ، فلا بد من أن يراد به أنه منزل إما بنفسه أو بمحله ، و كل ذلك يقتضي حدوثه " [2]

و هذا القول منقوض من أوجه :

الوجه الأول : الزعم بأن الاتصاف بالنزول دليل على كون الموصوف مخلوقاً زعم باطل : فالخالق سبحانه و تعالى يتصف بصفة النزول كما ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ حيث قال : ((إن الله يمهل حتى إذا ذهب ثلث الليل الأول نزل إلى السماء الدنيا ، فيقول : هل من مستغفر ، هل من تائب ، هل من سائل ، هل من داع . حتى ينفجر الفجر)) [3]

فالخالق ينزل و يتصف بهذه الصفة فهل يلزم من ذلك أن لا يكون خالقاً ؟

---

(1) مجموع الفتاوى (12 / 522) ، و انظر منهاج السنة (2 / 256) .

(2) متشابه القرآن (2 / 594) .

(3) صحيح مسلم (1 / 523) ، حديث رقم (758) .

الوجه الثاني : هذه الآية فيها رد على المخالف و إبطال لقوله في كلام الله :

ذهب المخالف ـ و هو من المعتزلة ـ إلى أن كلام الله مخلوق خلقه الله في غيره . و الآية التي أوردها المخالف تبطل هذا القول ؛ فقد أخبر الله سبحانه و تعالى في كتابه بأن القرآن مُنَزّلٌ من الله لا من عند غيره فقال : {ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ} [سورة الزمر:1] ، و لم يخبر سبحانه ـ في كتابه ـ عن شيء أنه منزل من عنده إلا كلامه .[1]

و لو كان سبحانه و تعالى قد خلق القرآن في غيره ـ كما يزعم المعطلة ـ لكان الإنزال من عند ذاك الغير لا من عند الله ، ففي هذا أبلغ حجة على أن الإنزال دليل على كون القرآن كلام الله ، لا كلام خلقه ـ كما يزعم بعض المعطلة ـ و لا مخلوقاً خلقه الله في غيره من المخلوقات كما يزعمه المخالف و أشياعه .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : " من قال إنه مخلوق يقول إنه خلق في بعض المخلوقات القائمة بنفسها ، فمن ذلك المخلوق نزل و بدأ ، لم ينزل من الله ، فإِخْبَارُ الله تعالى أنه منزل من الله يناقض أن يكون قد نزل من غير الله ؛ و لهذا فسّرَ الإمام أحمد قوله " منه بدأ " أي هو المتكلم به ، و قال أحمد : كلام الله من الله ليس ببائن عنه.[2]

الوجه الثالث : الآية التي احتج بها المخالف تنقض مذهبه في باب الأسماء و الصفات :

قال تعالى : {ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ} [سورة الزمر:1] فوصف الله الإ نزال بكونه من عند الله ، فهل يُقِرُّ أرباب البدع بلازم هذا الدليل من إثبات الجهة لله ؟

فالمعطلة على تباين مقالاتهم يتفقون على نفي الجهة عن الله ، و إثباتها لازم لهم بدلالة هذه الآية التي استدلوا بها فإن النزول لا يكون إلا من جهة علو .

و بهذا يتبين بطلان هذا الأمر من الأمور التي بُنِيَ عليها هذا الا ستدلال .

---

(1) انظر مجموع الفتاوى (12 / 297) .

(2) مجموع الفتاوى (12 / 279) .

و يبقى الأمر الثالث ، و هو زعم المخالف بأن وصف آيات القرآن بـ التشابه دليل على خلقه .

يُقالُ في الجواب عن هذه الشبهة : إن وصف آيات الكتاب بـ التشابه لا يعني القول بخلقها ، و لا خلق القرآن الذي يتألف منها ؛ ذلك أن صفات الباري التي يثبتها المعتزلة للخالق سبحانه و تعالى كالوجود و العلم تتشابه و تتماثل مع بعضها البعض و مع الخالق ـ وفق تعريف المعتزلة للمماثلة و التشابه ـ فالتشابه عند المعتزلة يكون بالاشتراك في أخص أوصاف الموصوف .[1]

و أخص أوصاف الرب هي صفة القدم ـ كما يزعم المعتزلة ـ فكل ما يشترك مع الله في هذه الصفة فهو على هذا القول مماثلاً و مشابهاً لله ، فوجود الله قديم ، و علم الله قديم ، و حياة الله قديمة ، فهذه الصفات مشتركة في القدم فهي بذلك متماثلة متشابهة ، فهل يعني ذلك أنها مخلوقة ؟؟

و بهذا يتبين سقوط استدلال المعطلة بهذه الآية و الحمد لله رب العالمين .

(1) و تقدم بيان معنى التماثل و التشابه عند المعتزلة انظر الباب الأول الفصل الأول دليل التشبيه .

الآية الثانية عشرة : قوله تعالى : {ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ} [سورة النمل:6]

قال القاضي عبدالجبار : " أما قوله تعالى : {ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ} [سورة النمل:6] فإنه يدل على حدثه لأن القديم لا يصح وصفه بأنه يصدر من لدن الحكيم " (1)

هذه الآية ـ بحمد الله ـ ناقضة لقول المخالف من أصله ، و ذلك يظهر من وجهين :

الوجه الأول : الآية تبطل قول المخالف بخلق القرآن :

إن المخالف يزعم أن الله خلق القرآن في غيره ، و لو كان الباري سبحانه و تعالى قد خلق كلامه في غيره من الخلق لكان مجيء القرآن و تلقيه من عند ذلك الغير لا من عند الله . فوصف مجيء القرآن و تلقيه من عند الله لا من عند غيره في إبطال لقول المخالف الذي زعم أن القرآن مخلوق في غير ذات الله .

الوجه الثاني : الآية تبطل مذهب المخالف في نفي الجهة عن الله :

ذهب المخالف إلى إنكار علو الله على خلقه ، و هذا النص الذي أورده يبطل قوله و يرده ؛ ذلك أنّ الله أخبر بأن القرآن من عنده ، و لو لم يكن له جهة لما صح أن يقال هذا القرآن من عنده ، فظاهر اللفظ فيه إثبات الجهة للباري سبحانه و تعالى .

و يبقى أن يُقال هنا : إن غاية ما يصل إليه المعطلة من الاستدلال بهذه الآية هو إثبات حدوث القرآن ، و حدوث القرآن ، و تجدده ، و كونه نازلٌ وفق مشيئة الله ، و الله متكلم به وفق مشيئته سبحانه و تعالى لا خلاف فيه بين أهل السنة و الجماعة ، و هم يثبتون ذلك كله لله و لا ينكرون منه شيئاً ، و سبق قريباً بيان الفرق بين القول بحدوث القرآن و بين القول بخلقه . (2)

---

(1) متشابه القرآن (2 / 539) و انظر : متشابه القرآن (2 / 546) ، و المغني (7 / 89) .

(2) انظر الآية الحادية عشر .

الآية الثالثة عشر : قوله تعالى : {ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج} [سورة طه:113]

قال القاضي عبدالجبار : " و قوله تعالى : {ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج} [سورة طه:113] يدل على أمور ، منها : حدث القرآن ، لأنه جعله عربيا ، و لا يكون كذلك إلا و هو حادث بعد تقرر العربية ، لتصح هذه الإضافة .

و وصفه بأنه قرآن يقتضي أيضا حدوثه ، لأن الأمور المقرونة بعضها ببعض لا تكون إلا حادثة ،لاستحالة هذا الوجه على القديم .

و قوله : {بخ بم } [سورة طه:113] يقتضي حدثه ، لأن التصريف لا يصح إلا في الأفعال الواقعة على بعض الوجوه ، و هذا بمنزلة التصريف في الأمور ، التي تقتضي هذا المعنى .[1]

استدلال القاضي هنا مبني على ثلاثة أمور و بنقضها تسقط شبهته :

الأمر الأول : أن كون القرآن عربياً دليل على خلقه ؛ لإن اللغة العربية وجدت بالمواضعة ، فهي ليست أزلية ، و هذا يقتضي أن يكون القرآن مخلوق غير أزلي .

و يُقالُ في الجواب عن هذا التشبيه : إن الله عالمٌ منذ الأزل بكل لسان و لغة قبل وجود اللسان و أهله ، و قبل وجود اللغة و أهلها، و ليس لله حاجة في وجود الألسنة ليتوقف كلامه عليها ؟؟

فالقول بخلق كلام الله بهذه الشبهة من أسقط الكلام ، و فيه من الطعن بعلم الخالق ما لا يخفى .

الأمر الثاني ـ من الأمور التي أقام عليه القاضي استدلاله ـ زعمه أن وصف الله لكلامه بأنه قرآناً فيه دليل على خلقه ؛ لأن الأمور التي يقترن بعضها ببعض هي الأمور المخلوقة :

و يقال في الجواب عن هذه الشبهة : إنّ القول بأنّ الاقتران دليل على الخلق لا يعدو عن كونه زعماً زعمه المخالف و دعوا ادعاها ، و الدعاوى لا تثبت إلا ببرهان و دليل فكيف تكون دليلا ً بنفسها ؟!

و لو سلِمَ للمخالف بما قاله في حق المخلوق فمن أين له أن صفة

---

(1) متشابه القرآن (2 / 494) ، و انظر : متشابه القرآن (1 / 389) ، و المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 194)

الخالق يحكم فيها بمثل ما يحكم به في صفة المخلوق ، و من أين له أن الخالق يدخل مع المخلوق تحت القياس الكلي ، و هل هناك من التمثيل في حق الخالق أعظم مما استدل به هذا المستدل ؟!

<u>الأمر الثالث ـ من الأمور التي أقام عليها القاضي استدلاله ـ زعمه بأن التصريف للناس في القرآن دليل على خلقه .</u>

يقال في الجواب على هذه الشبهة : إن المراد من التصريف هو : الرجوع ، و التَغير من وجه إلى وجه ، و القلب و التبين .[1]

و معنى التصريف في هذه الآية هو التبين .[2]

و الخالق سبحانه و تعالى يفعل الفعل و فيه الرحمة ، و يفعل الفعل و فيه الغضب ؛ ذلك أنّ أفعال الله لا تكون إلا على وجه و في وجه ، و هذا من تمام كماله سبحانه و تعالى ، وكلام الله من أفعال الله و صفاته ، فكون كلام الله يكون على أوجه لا يقتضي أن يكون مخلوقاً ، كما أن كون أفعال الله على أوجه لا يقتضي خلقها .

---

(1) انظر : تهذيب اللغة (12 / 161 ـ 162) ، و معجم مقاييس اللغة (3 / 342 ـ 343) ، و لسان العرب (9 / 189) , و القاموس المحيط (827) ، و تاج العروس (12 / 322) .

(2) انظر : القاموس المحيط (827) ، و تاج العروس (12 / 322) .

المبحث الثالث : صفة المعية

صفة المعية ثابتة لله سبحانه و تعالى بالكتاب و السنة :

قال تعالى : {ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ} [سورة النساء:108]

و قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ} [سورة المجادلة:7]

و قال تعالى : {ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى} [سورة البقرة:153]

و قال تعالى : { ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ } [سورة المائدة:12]

و من السنة :

قال ¢ : ((يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي ، و أنا معه إذا ذكرني))[1]

و قال عليه الصلاة و السلام ـ في حديث الهجرة الذي يرويه أبو بكر الصديق ـ :

((لا تحزن إن الله معنا))[2]

قال أبو بكر الصديق ـ في حديث الهجرة ـ : كنت مع النبي ¢ في الغار ، فرأيت آثار المشركين ، قلت : يا رسول الله لو أن أحدهم رفع قدمه رآنا . قال : ((ما ظنك باثنين الله ثالثهما))[3]

و هذه الصفة من الصفات التي أوغل المخالفون بالخطأ فيها ، فتضاربت أقوالهم و تباينت آراؤهم فيها ، و قبل الشروع في بيان أقوال الناس في هذه الصفة لا بد من الوقوف على معنى المعية في اللسان .

معنى المعية في اللسان :

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 384) حديث رقم (7405) و مسلم في صحيحه (4 / 2061) حديث رقم (2675) .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه (3 / 6 ـ 7) حديث رقم (3652) ، و مسلم في صحيحه (4 / 2309) حديث رقم (2009) .

(3) أخرجه البخاري في صحيحه (3 / 236) حديث رقم (4663) ، و مسلم في صحيحه (4 / 1854) حديث رقم (2381) .

المعية في اللسان تطلق و يراد بها عموم المصاحبة .[1]
قال ابن فارس : " مَعَ " هي كلمة مصاحبة ، يقال : هذا مع ذاك .[2]

و قال ابن سيده : " مَعَ " و هو اسم معناه الصُحْبَة . و كذلك " مَعْ " بسكون العين ، غير أنّ مع المحركة العين تكون اسماً و حرفاً ، و مع المسكنة : حرف لا غير .[3]
فبذلك يظهر لنا أنّ المعية في اللسان يراد بها المصاحبة .
أقوال الناس في معية الباري سبحانه و تعالى :[4]
القول الأول : إثبات المعية للباري سبحانه و تعالى مع إثبات مباينته للخلق و استوائه على العرش :
ذهب أهل السنة و الجماعة إلى إثبات العلو لله و الاستواء على العرش مع إثبات مباينته سبحانه و تعالى للخلق .[5]
و أثبت أهل السنة و الجماعة لله سبحانه و تعالى نوعين من المعية :[6]

---

(1) و انظر في بيان ذلك : معجم مقاييس اللغة (5 / 274) ، و الصحاح للجوهري (3 / 1065) ، و المحكم و المحيط الأعظم في اللغة (1 / 55) ، و لسان العرب (8 / 340 ـ 341) ، و القاموس المحيط (764) ، و تاج العروس (11 / 460) . و يلحظ أنّ من نقل معنى المصاحبة قد نسب إلى الأزهري التصريح به في تهذيب اللغة ، و ذكر الأزهري في كتابه (1 / 123) أنه سيفصل القول في معنى " مع " في باب معتل العين ، إلا أنّ هذا الجزء ـ التصريح بمعنى المصاحبة في المعية ـ مفقود من الكتاب الذين بين أيدينا ، و محقق الكتاب أشار إلى وجود الفقد في هذا الموطن ـ دون بيان المفقود ـ انظر (3 / 248) و بالرجوع إلى من نقل عن الأزهري تمام كلا مه ـ كصاحب اللسان ـ يوقف على أن الأزهري قال بمعنى المصاحبة في تفسيره لهذه الكلمة في الموطن المفقود من كلامه .

(2) معجم مقاييس اللغة (5 / 274) . بتصرف .

(3) المحكم و المحيط الأعظم في اللغة (1 / 55) .

(4) و يلحظ أن القول في معية الله فرع على القول في صفة العلو ؛ لذلك سيجد المطلع على ما أكتبه هنا ترابط ظاهر بين أقوال الفرق في هاتين المسألتين ، و لعلي هنا أجمل ما سأفصله لاحقاً ـ في مبحث العلو ـ من ذكر أقوال المخالفين و بخاصة في إثبات الجهة للباري سبحانه و تعالى .

(5) و سيأتي بيان ذلك مفصلا في مبحث العلو من هذا الفصل ، و فصل الاستواء من الباب الثالث .

(6) انظر : الرد على الجهمية للإمام أحمد (140 ـ 141) ، و منهاج السنة النبوية (8 / 372 ـ 375) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 563) ، و شرح حديث النزول

قال الشيخ محمد بن عثيمين - رحمه الله - : " معية الله تنقسم إلى قسمين : عامة ، و خاصة .
و الخاصة تنقسم إلى قسمين : مقيدة بشخص ، و مقيدة بوصف .
أما العامة ؛ فهي التي تشمل كل أحد من مؤمن و كافر و بر و فاجر ، و دليلها قوله تعالى : { ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ } [سورة الحديد:4] .
أما الخاصة المقيدة بوصف ؛ فمثل قوله تعالى : {ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ} [سورة النحل:128] .
و أما الخاصة المقيدة بشخص معين ؛ فمثل قوله تعالى عن نبيه : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ } [سورة التوبة:40] ، و قال لموسى و هارون : {ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ} [سورة طه:46]
و هذه أخص من المقيدة بوصف " [1]

القول الثاني : القول بأنّ الله مع خلقه بذاته في كل مكان :

ذهب غلاة الصوفية إلى القول بأن الله سبحانه و تعالى بذاته في كل مكان ، و أنه لا يخلو منه مكان ، قال ابن عربي الطائي (ت 638هـ) : " و من أسمائه العلي ، على من و ما ثم إلا هو ، فهو العلي لذاته ، أو عماذا و ما هو إلا هو فعلوه لنفسه ، فهو من حيث الوجود عين الموجودات " [2]
و وافقهم على مذهبهم الحلولية (3) من عامة الفرق [4] ، و عامة

---

(359) و ضمن المجموع (5 / 496 ـ 497) ، و مجموع الفتاوى (11 / 249 ـ 250) ، و اجتماع الجيوش الإسلامية (204 ـ 205 ، 300) ، و عدة الصابرين و ذخيرة الشاكرين (94 ـ 95) ، و مختصر الصواعق (2 / 266 ـ 268) ، و جامع العلوم و الحكم لابن رجب (1 / 471) ، و شرح العقيدة الواسطية للشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله (1 / 401 ـ 402) ، و كتاب إثبات علو الله / للشيخ حمود التويجري ، و كتاب الآثار المروية في صفة المعية للدكتور محمد بن خليفة التميمي (11 ـ 14 ، 62 ـ 63 ، 65 ـ 72).

(1) شرح العقيدة الواسطية (1 / 401) .

(2) فصوص الحكم لابن العربي بشرح القاشاني (76 ـ 78) .

(3) هم طوائف و فرق أقامت مذاهبها على القول بأنّ الله حال في خلقه . و الحلول على نوعين حلول عام و حلول خاص ، فالحلول العام هو القول بأن الله حلّ حلولا عاماً في كل الخلق و هو كقول كثير من زنادقة الصوفية و عبدة الجهمية ، و الحلول الخاص هو القول بأنّ الله حلّ حلولا خاصاً في أشخاص معينين كقول من قال من الباطنية بان الله حال في علي بن أبي طالب . انظر : مجموع الفتاوى (3 / 392 ـ 393) و درء التعارض (6 / 151 ـ 152) ، و التبصير في الدين (130 ـ 136) ، و الفرق بين الفرق (254 ـ 266) .

الجهمية .[2]

و أقف عند بيان معنى المعية و أقوال الناس فيها .

و أما ذكر الآيات التي احتج بها المخالفون في صفة المعية فإني آثرت إرجاء البحث فيها إلى مبحث العلو ؛ ذلك أن التداخل بين المبحثين في الاستدلالات يجعل من العسير إفراد كل واحد منهما بالبحث ، و حيث أنّ مبحث العلو هو الأصل في هذا الباب ؛ فصفة المعية فرع على صفة العلو ، و القول فيها فرع على القول في صفة العلو ؛ لذلك رأيت أنه من الأجود تقديم بيان معنى المعية و أقوال الناس فيها مما يمهد و يعين على استبانة الرد حال إيراده على المخالف في مبحث العلو ؛ ذلك أنّ كثيراً من المخالفين يعارضون إثبات العلو لله سبحانه و تعالى بالآيات التي ورد فيها ذكر المعية .

---

(1) انظر على سبيل المثال الملل و النحل (1 / 175) ، و رسالة خلق الأعمال ضمن مجموعة رسائل فلسفية للشيرازي (319) ، و انظر جامع المسائل لشيخ الإسلام / جمع و تحقيق محمد عزيز شمس (3 / 203) .

(2) انظر : التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع (112) ، و درء التعارض (6 / 151 ـ 152 ، 154) (9 / 13) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 556) ، و جامع المسائل لشيخ الإسلام (3 / 203 ـ 204) .

المبحث الرابع : صفة العلو .

يطلق العلو و يراد به في اللغة الارتفاع و السمو .

قال ابن فارس : " العين و اللام و الحرف المعتل ياءً كان أو واواً أو ألفاً ، أصل واحد يدل على السمو و الارتفاع ، و لا يُشَذّ عنه "[1]

و ما قاله ابن فارس يُعَدُّ عمدة في هذا الباب ، فإطلاقات علا و ما يشتق منها تدور حول معاني السمو و الارتفاع و الظهور ، سواءً كان هذا السمو عينياً أو حسياً ، و لا يُشَذّ عنها .[2]

و العلو في الوصف يطلق و يُرَادُ به أحد ثلاثة معاني :

المعنى الأول : علو القهر و الغلبة :

و منه قوله تعالى : {ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ} [سورة الأعراف:127]

و منه قوله تعالى : {ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ} [سورة طه:67-68]

و منه قوله تعالى : {ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ} [سورة الأنعام:18]

المعنى الثاني : علو المكانة و المنزلة :

و منه قوله تعالى : {ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ} [سورة الأنعام:165]

و منه قوله تعالى : {ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة الروم:27]

المعنى الثالث : علو الجهة :

و منه قوله تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ} [سورة البقرة:63]

و منه قوله تعالى : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ} [سورة الأنعام:65]

و منه قوله تعالى : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ} [سورة النحل:50]

فهذه هي معاني العلو ، و الخالق سبحانه و تعالى له الكمال

---

(1) معجم مقاييس اللغة (4 / 112) .

(2) انظر في اطلاقات "علا " و معانيها ما يلي : تهذيب اللغة (3 / 183 ـ 194) ، و الصحاح (5 / 1938 ـ 1941) ، و المحكم و المحيط الأعظم (2 / 252 ـ 256) ، و لسان العرب (15 / 83 ـ 95) ، و القاموس المحيط (1314 ـ 1315) ، و تاج العروس (19 / 693 ـ 704) .

المطلق من هذه المعاني جميعاً ، فهو سبحانه و تعالى عالٍ على عباده قهراً و قدراً و جهةً ، و قوله تعالى : {ں ڻ ڻ ۀ ۀ} [سورة الأعلى:1]منتظمٌ لهذه المعاني جميعاً .
و أهل السنة و الجماعة على وصف الخالق سبحانه و تعالى بهذه المعاني من العلو و الفوقية ، و أقوال علمائهم متواترة في هذا الشأن .
قال أبو عمرو الطلمنكي (ت 429هـ) : " أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله تعالى : { ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ } [سورة الحديد:4] و نحو ذلك من القرآن : أن ذلك علمه ، و أن الله فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء " [1]
و قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - : " عند المسلمين أن لله تعالى علو الغلبة و العلو من سائر وجوه العلو ؛ لأن العلو صفة مدح فثبت أن لله تعالى علو الذات و علو الصفات و علو القهر و الغلبة . [2]

مواقف الفرق من إثبات العلو (علو الذات) للخالق سبحانه و تعالى :

لا خلاف بين أهل السنة و المعطلة على أن الله موصوف بعلو القدر و القهر ، و إنما الخلاف حاصل في إثبات علو الذات و الجهة ، فأهل السنة يثبتونه لله ، أما أهل التعطيل فقد تعددت مذاهبهم في هذه الصفة فهم بين ناف معطل و بين مثبت محرف ، و يمكن حصر مذاهب الفرق ـ جملةً ـ في ثلاثة أقوال :

القول الأول : من نفى الجهة عن الله مطلقا :

ذهبت المعتزلة إلى نفي الجهة عن الخالق سبحانه و تعالى ، قال الزمخشري : " تسبيح اسمه عز و علا : تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي إلحاد في أسمائه ، كالجبر و التشبيه و نحو ذلك ، مثل أن يفسر الأعلى بمعنى العلو الذي هو القهر و الاقتدار ، لا

(1) اجتماع الجيوش الإسلامية (142) ، و انظر في نقل ما هو مقارب لهذا الإجماع : الشريعة للآجري (3 / 1076) , و الإبانة لابن بطة / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (3 / 136) ، و يطول المقام بذكر أقوال علماء أهل السنة و الجماعة في إثبات هذه الصفة للخالق سبحانه و تعالى ، و للإطلاع على هذه الأقوال انظر : كتاب الشريعة للآجري (3 / 1076) و ما بعدها ، و العلو للعلي العظيم / للذهبي (2 / 931) و ما بعدها ، و اجتماع الجيوش الإسلامية (127 ـ 281) .
(2) اجتماع الجيوش الإسلامية (182) .

بمعنى العلو في المكان و الاستواء على العرش حقيقة "[1]
و وافقهم على مذهبهم متأخروا الأشاعرة و الماتريدية ، قال الجويني : " و مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه و تعالى يتعالى عن التحيز و التخصص بالجهات "[2]
و قال اللامشي ـ في وصفه للباري سبحانه و تعالى ـ : " ليس بذي جهة من العالم ، لأن فيه قولاً بقدم الجهة أو يكون الباري ـ تعالى جل و علا ـ محلاً للحوادث ، و كل ذلك ضلال ، هذا كله مذهب عامة أهل الحق "[3]
و تابعهم على نفي الجهة عن الباري سبحانه و تعالى الخوارج ، و متأخرو الرافضة و طائفة من الجهمية فالله عندهم لا يوصف بجهة و لا مكان ، زعماً منهم أن وصف الله بالجهة و المكان يفضي إلى القول بخلقه سبحانه و تعالى .[4]

<u>القول الثاني : الزعم بأن الله في كل مكان بذاته :</u>

ذهب غلاة الصوفية ، و الحلولية ، و عباد الجهمية إلى أن الله بذاته في كل مكان .[5]

<u>القول الثالث : وصف الله بعلو الذات على جميع خلقه :</u>

و تقدم قريباً الإشارة إلى أن هذا القول هو محل إجماع بين علماء أهل السنة و الجماعة في القديم و الحديث .
و قد تضافرت دلالة الكتاب و السنة و العقل و الفطرة على إثبات العلو للباري سبحانه و تعالى : أما الكتاب و السنة فحصر ما ورد

---

(1) تفسير الكشاف (4 / 739) ، و انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 235 ـ 237 ، 286) ، و الرائق في تنزيه الخالق (86 ـ 90) .
(2) الإرشاد (58) و انظر : المسائل الخمسون في أصول الدين / للرازي ، المسألة العاشرة (36 ـ 40) ، و الغنية في أصول الدين (73) ، و التبصير في الدين (161) ، و المواقف في علم الكلام (270 ـ 271) .
(3) التمهيد لقواعد التوحيد (62 ـ 65) مختصرا ، و انظر أصول الدين / للغزنوي (70 ـ 71) .
(4) انظر التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع (112) ، و الموجز لأبي عمار الطالبي (1 / 148 ـ 150) و التوحيد للصدوق (173 ـ 184) و حق اليقين في أصول الدين لشبّر (1 / 48) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 555 ـ 556) (2 / 346) ، و إعلام الموقعين (2 / 303).
(5) و تقدم ذكر أقوالهم في الحديث عن معية الله ، و انظر : الآثار المروية في صفة المعية (60 ، 63 ـ 64) .

فيهما من الأدلة على إثبات العلو للخالق سبحانه و تعالى أعظم من أن يتسع له هذا الموطن ؛ فقد أشار الإمام ابن القيم - رحمه الله - إلى أن الأدلة السمعية في إثبات هذه الصفة لله إذا بسطت تقارب ا لألف دليل .[1]

و لذلك سأكتفي بإيراد بعض النصوص الشرعية في إثبات العلو و لعل في الإشارة ما يغني عن الحصر ؛ فمن هذه النصوص قوله تعالى ـ في رفع عيسى ابن مريم ـ : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ} [سورة النساء:158]

و قوله تعالى : {ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ} [سورة المعارج:3-4]

و من السنة سؤال الرسول ¢ للجارية بقوله لها : ((أين الله ؟ فقالت : في السماء. فقال ¢ : من أنا ؟ قالت : أنت رسول الله . فقال ¢ : أعتقها فإنها مؤمنة))[2]

و من المخالفين من يقرُّ بأن ظواهر النصوص الشرعية مثبتة للجهة .[3]

أما دلالة العقل على علو الخالق سبحانه و تعالى فيقال فيها : إنّ الله لما خلق الكون لا يخلو إما أن يكون خلقه داخل ذاته ، أو لا داخل ذاته و لا خارجها ، أو أن يكون خلقه مبايناً له خارجاً عن ذاته .

و الأول : لا يقول به مؤمن ، فإن لازمه أن يكون الباري سبحانه و تعالى محلا ً للنقائص و الخبائث .

و الثاني : لا يقول به عاقل ، فإنّ حاصله القول بالعدم المحض ، ف لا يكون شيئاً لا داخل الكون و لا خارجه إلا إذا كان عدماً .

و الثالث : و هو الصحيح الموافق للعقل . و إثبات مباينته سبحانه و تعالى للخلق إثبات لعلوه سبحانه و تعالى ، فكل موجودين متباينين لا بد أن يكون بينهما نسبة جهة ، إما فوق ، و إما أسفل ،

---

(1) انظر : الصواعق المرسلة (1 / 294) (4 / 1279) ، و إعلام الموقعين (2 / 303) ، و انظر ما نقله شيخ الإسلام - رحمه الله - في هذا الشأن في بيان تلبيس الجهمية (1 / 555) و الجواب الصحيح (4 / 318) ، و مجموع الفتاوى (5 / 121 ، 226) .

(2) صحيح مسلم (1 / 381) حديث رقم (537) .

(3) انظر ما قاله ابن جماعة في كتابه مناهج الأدلة . (145 ، 147) .

و إما غيرها من الجهات ، و أعلى هذه الجهات و أرفعها قدراً هي جهة العلو ، و العقل يوجب الوصف الأعلى للخالق دون المخلوق ، فكان الخالق موصوفاً بالعلو على الخلق .[1]
أما دلالة الفطرة على علو الخالق سبحانه و تعالى فهي معروفة و مُقرٌ بها من كافة البشر ـ إلا من انتكست فطرته من أتباع مذهب التعطيل ـ فكل أرباب الأديان السماوية يقرون بأن ربهم و خالقهم فوقهم ضرورة ، و نحن نشاهد ذلك من أنفسنا فلا يطمع أحدٌ في معونة من الخالق أو نصر أو تأييد ، أو طلب مغفرة و صفح ؛ إلا و اتجه قلبه إلى العلو ضرورة ، و ما ذاك إلا لأن القلوب قد فُطِرَت على أن خالقها و معبودها فوقها و عالٍ عليها .[2]

(1) و انظر في ذكر الدليل العقلي ما يلي : الرد على الجهمية للإمام أحمد (139) ، و مجموع الفتاوى (5 / 152 ، 312 ـ 313) ، و جامع المسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية (1 / 63 ـ 64) و (3 / 184 ـ 187) ، و الصواعق المرسلة (4 / 1280 ، 1307ـ 1312) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 389 ـ 390) .
(2) وانظر في ذكر الدليل الفطري :درء التعارض (6 / 12) (7 / 5) ، و مجموع الفتاوى (5 / 259 ـ 260) وبيان تلبيس الجهمية (2 / 445 ـ 447) و الصواعق المرسلة (4 / 1281 ـ 1283) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 390) .

__الآيات التي استدل بها المخالفون في تعطيل صفة العلو :__
__الآية الأولى : قوله تعالى : {بي تج تح تخ تم تى تي} [سورة فصلت:54]__

ذهب أبو سعيد النيسابوري (ت478هـ) ـ مستدلا ً بهذه الآية ـ إلى أن إحاطة الله بالعالم تمنع من إثبات العلو له و تخصيصه به .(1)

و هذا القول ظاهر الضعف و بيّن السقوط ؛ ذلك أن قائله لم يقف على المعنى الصحيح للإحاطة في حق الباري سبحانه و تعالى ، و لم يوفق إلى قَدْرِ عظمة الخالق و قدرته حق القدر ، فالله موصوف بأنه محيط بعباده ، و المُرَادُ بذلك إحاطة العلم و القدرة و القهر لا أنّ الخلق داخل ذاته.
قال ابن جرير - رحمه الله - :" يقول تعالى ذكره : ألا إن الله بكل شيء مما خلق محيط علما بجميعه ، و قدرة عليه ، لا يعزب عنه علم شيء منه أراده فيفوته ، و لكن المقتدر عليه العالم بمكانه "(2)

وقال ابن كثير - رحمه الله - :" أي المخلوقات كلها تحت قهره وفي قبضته ، وتحت طي علمه ، وهو متصرف فيها كلها بحكمه ، فما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن "(3)
و قال الشيخ ابن السعدي - رحمه الله - : " {بي تج تح تخ تم تى تي} [سورة فصلت:54] علما و قدرة و عزة "(4)
و أما ما يتوهمه المخالفون من كون الخلق في ذات الخالق ظاهراً للنص ، وأنّ هذا القول هو قول أهل السنة ؛ فهذا من الوهم الفاسد ، فإنه لم يقل أحد من أهل السنة و الجماعة المشهود لهم بالعلم و الفقه في الدين مثل هذا القول .
قال ابن أبي العز : " ليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك ، و أن المخلوقات داخل ذاته المقدسة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

---

(1) انظر الغنية (77) .
(2) تفسير الطبري (21 / 495) .
(3) تفسير ابن كثير (7 / 176) .
(4) تيسير الكريم الرحمن ـ تفسير السعدي ـ (4 / 1581) وانظر (1 / 363) و انظر ما يلي : الإبانة لابن بطه / الكتاب الثالث تتمة الرد على الجهمية (3 / 147 ، 145) ، و شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (1 / 373 ـ 374) .

، و إنما المراد : إحاطة عظمة و سَعَةٍ و علم و قدرة ، و أنها بالنسبة إلى عظمته كالخردلة ، كما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال : ما السموات السبع و ما فيهن و ما بينهن في يد الرحمن إ لا كخردلة في يد أحدكم " [1]

فيُخْلَصُ إلى أنّ غاية ما قيل في ـ بيان الإحاطة ـ أنهم في قبضته سبحانه و تعالى غاية الصغر ، فإذا كان الشأن ذلك ؛ فلا مانع من أن يحيط الخالق سبحانه و تعالى بخلقه و هو عالٍ عليهم بائنٌ عنهم ، و لا يلزم من ذلك وجود محذورٍ شرعي ، و لا عقلي ، و النصوص الشرعية مبينة لذلك قال تعالى : {ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ} [سورة الزمر:67]

و قال ¢ : ((يقبض اللهُ الأرض ويطوي السماوات بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض)) متفق عليه [2]

و ورد عن ابن عباس أنه قال : ((السموات السبع ، و الأرضون السبع و ما فيهن في يد الرحمن كخردلة في يد أحدكم)) [3]

و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " إن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها ، و ليس شكلها شكل يده ، بل و لا شكل يده شكلها .

و ذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عالياً محيطاً بالعالم ممسكاً له ، فقال : بعض مخلوقاته كالباشق مثلا يقبض بيده حمصة ، فيكون فوقها محيطاً بها ممسكاً لها ، فإذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته ، فكيف يكون ممتنعاً في حقه ؟ " [4]

فمن هذه صفته و هذا قدره لا يعجز عن العلو على خلقه مع كونهم في قبضته و هو مع ذلك محيط بهم ، و في قول ابن أبي العز - رحمه الله - مزيد بيان لما ذكرته هنا حيث قال : " من المعلوم ـ

---

(1) شرح العقيدة الطحاوية (1 / 374) .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه (3 / 285) حديث رقم (4812) ، و مسلم في صحيحه (4 / 2148) حديث رقم (2787) .

(3) تفسير الطبري (21 / 324) ، و انظر : الإبانة / الكتاب الثالث ، تتمة الرد على الجهمية (3 / 308) الأثر رقم (237) ، و بمثله عن وهب بن منبه ، انظر المصدر السابق (3 / 308) الأثر رقم (238) ، و هو في مصنف ابن أبي شيبة (7 / 192) الأثر رقم (35174) .

(4) درء التعارض (6 / 335) و انظر (6 / 339 ـ 340) ،و طريق الهجرتين (43 ـ 44).

ولله المثل الأعلى ـ أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة ، إن شاء قبضها وأحاطت قبضته بها ، وان شاء جعلها تحته ، وهو في الحالين مباين لها ، عالٍ عليها فوقها من جميع الوجوه ، فكيف بِ العظيم الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف ، فلو شاء لقبض السموات والأرض اليوم ، وفعل بها كما يفعل بها يوم القيامة ؛ فإنه لا يتجدد به إذ ذاك قدرة ليس عليها الآن " [1]

(1) شرح العقيدة الطحاوية (2 / 374) ، و المراد هنا أن نثبت أن الله على كل شيء قدير و لا يعجزه شيء ، فهو عالٍ على خلقه و محيط بهم كما وصف نفسه سبحانه و تعالى ، فضرب الآيات بعضها ببعض لإنكار ما وصف الله به نفسه من فعل أرباب البدع ، أما المُسْلِمُ المُسَلِّم لله و رسوله فليس له إلا الإيمان بالله و رسوله و التصديق بخبرهما .

الآية الثانية : قوله تعالى : {ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي} [سورة الأ نعام:18]

ذهب الرازي إلى نفي وصف الخالق بفوقية الجهة مستدلا بهذه الآ ية فقال : " الفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بالقدرة و المكنة ، لا بمعنى الجهة . بدليل : أن الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة ، و لا يقال : إنه فوق السلطان " (1)

و قول المخالف منتقض من أوجه :

الوجه الأول : الآية لم تنفِ علو الجهة :

يقال في جواب المخالف : إن فوقية ذات الخالق سبحانه و تعالى لو لم يرد في إثباتها نص فإن هذه الآية ـ و مثيلاتها ـ لم تنفها ، بل غاية ما في الأمر أنها أثبتت للخالق سبحانه و تعالى فوقية القهر و القوة ، و نفت عنه الضعف و الانكسار ، وليس في هذا الإثبات دلا لة على نفي فوقية الجهة و المكان . فالقول بنفي فوقية الذات استدلالاً بهذه الآية من الافتراء على الله و رسوله ¢ ، و القول عليهما بغير علم .

الوجه الثاني : الجمع بين النصوص أولى من المعارضة بينها :

إنّ النصوص المتواترة أثبتت علو الذات لله سبحانه و تعالى ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " و الأنبياء كلهم متطابقون على أنه في العلو ، وفي القرآن والسنة ما يقارب ألف دليل على ذلك ، وفي كلام الأنبياء المتقدمين ما لا يحصى. (2)

فلو وجد تعارض بين النصوص فالجمع بينها أولى من المعارضة ، فكيف و المعارضة منتفية من أصلها ؟!

أما قول الرازي : الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة ، و لا يقال : إنه فوق السلطان . فهذا ليس إلا وهماً توهمه الرازي في نفسه و صدقه ، فالحارس لو كان فوق السلطان في المكان لقيل هو أعلى من السلطان ، و هو فوق السلطان و يُرَادُ بذلك علو و فوقية الجهة لا القدر ، و لا يمنع من هذا الإطلاق توهم واهم ، و ا لأوهام لا يحكم بها في قضايا الناس فكيف بتحكيمها في باب الإ يمان بالله ؟!

---

(1) أساس التقديس (180) ، و انظر الموجز لأبي عمار (1 / 130) .
(2) الجواب الصحيح (4 / 318) .

الآية الثالثة : قوله تعالى : {ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ}[سورة الزخرف:84]

رد ابن جماعة دلالات النصوص الواردة في إثبات العلو للخالق سبحانه و تعالى بالمعارضة بينها و بين هذه الآية ، و زعم أن في إثبات علو الجهة للخالق معارضة لهذا النص الشرعي .[1]

و جوابه أن يقال : إنّ المعارضة بين دلالة هذه الآية و غيرها من ا لآيات ـ المثبتة لعلو الخالق ـ معارضة ساقطة من أوجه :

الوجه الأول : اختلاف مورد الدلالة في هذه الآيات :

فالأدلة المتواترة تواترت على إثبات العلو لله قدراً وقهراً و ذاتاً ، وهذه الآية وردت في إثبات الألوهية للخالق سبحانه و تعالى و كونه الإله الحق المعبود بحق في السموات و الأرض ، فلا معبود في السموات و الأرض بالحق إلا هو سبحانه و تعالى ، فالإله هنا أطلق و أريد به المألوه أي المعبود ، قال الزجاج : " إله " فِعَال " بمعنى " مفعول " كأنه مألوه مستحق للعبادة يعبده الخلق و يؤلهونه "[2]

و عن قتادة : {ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ} [سورة الزخرف:84] قال : " يعبد في السماء و يعبد في الأرض "[3]

و هذا المعنى المذكور هنا هو الصحيح في تفسير هذه الآية ، وإلى القول به ذهب أئمة المفسرين من السلف .[4]

---

(1) إيضاح الدليل (114) .

(2) اشتقاق أسماء الله (24) ، و انظر : الصحاح (5 / 1780) ، و لسان العرب (13 / 469) ، و القاموس المحيط (1242) ، و تاج العروس (19 / 6) .

(3) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (2 / 58) رقم الأثر (104) ، و انظر : تفسير عبدالرزاق الصنعاني (2 / 203) ، و الشريعة للآجري (3 / 1104 ـ 1105) ا لأثر رقم (678) الإبانة لابن بطه / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (3 / 191) الأ ثر رقم (145) ، و الأسماء و الصفات للبيهقي (2 / 343) الأثر رقم (911) .

(4) انظر ما يلي : تفسير القرآن لعبدالرزاق الصنعاني (2 / 203) ، و تفسير الطبري (21 / 652 ـ 653) ، و تفسير القرآن لابن زمنيين (4 / 196) ، و تفسير القرآن للسمعاني (5 / 119) ، و تفسير البغوي (7 / 224) ، و تفسير ابن كثير (7 / 229) ، و انظر : خلق أفعال العباد للإمام البخاري (2 / 58) رقم الأثر (104) ، و الرد على الجهمية / للإمام أحمد (137) ، و الإبانة لابن بطة / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (3 / 143 ـ 144 ، 191) ، و لقد حكى الإمام ابن القيم أن هذا المعنى المذكور هنا هو محل إجماع و اتفاق . انظر اجتماع الجيوش الإسلامية (148) ، و وافق المخالفون على صحة هذا المعنى الذي حملت عليه الآية و انظر ما قرره

و يشهد لصحة هذا الوجه في معنى الآية أمور :
الأمر الأول : أن كون الله ليس في الأرض بذاته محل اتفاق بيننا و بين المخالف ـ المُسْتَدِل ـ فوجب حمل الآية على المعنى الصحيح ، و هو ما تقدم ذكره .[1]
الأمر الثاني : أن الاسم الذي استعمل في هذه الآية و مثيلتها ـ و هي آية سورة الأنعام[2] ـ هو اسم الإله دون غيره من أسماء الخالق سبحانه و تعالى ، و هذا الاسم مشعر بأن المعنى المراد إثباته هو العبودية و التعبد للخالق سبحانه و تعالى دون غيره من المعاني .[3]
الأمر الثالث : سياق الآية يشهد بصحة هذا المعنى :
فالآية سيقت في بيان استحقاق الخالق سبحانه و تعالى للوحدانية في الإلهية و العبودية دون خلقه ، و كونه معبود أهل السماء و أهل الأرض ، قال تعالى : {ژ ژ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى} [سورة الزخرف:81-89]
فسياق الآية شاهد على صحة المعنى الذي ذُكِرَ في تفسيرها ، فهذه الآيات تبين و تقرر وجوب إفراد الله بالعبادة و التعبد و بطلا ن ما يشرك معه من الآلهة .[4]
الوجه الثاني : المخالف يسلِّم بأن هذه الآية ليست دليلاً على أن الله في الأرض بذاته ، فالمعارضة بينها و بين الآيات التي

النسفي في التبصرة في أصول الدين (1 / 185ـ186) .
(1) و انظر ما قاله الإمام ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (147 ـ 148) .
(2) قوله تعالى : {ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ} [سورة الأنعام:3].
(3) انظر في بيان معنى هذا الاسم و اشتقاقه ما يلي : معجم مقاييس اللغة (1 / 127) ، و تهذيب اللغة (6 / 421 ـ 427) ، و اشتقاق أسماء الله للزجاج (23 ـ 32) ، و الصحاح (5 / 1780 ـ 1781) ، و المحكم و المحيط الأعظم (4 / 258 ـ 259) ، و لسان العرب (13 / 467 ـ 471) ، و القاموس المحيط (1242) ، و تاج العروس (19 / 6 ـ 8) .
(4) و يُقَالُ في سياق آية سورة الأنعام ما قِيلَ في سياق هذه الآية ، فسورة الأنعام في مطلعها إنما كانت مقررة لتوحيد الألوهية و مبينة له ، و يظهر ذلك جلياً عند قراءة صدر السورة إلى قوله تعالى : { ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ } . الآيات (1 ـ 24) .

تثبت علو الذات معارضة ساقطة :

لم يقل أهل السنة و الجماعة و لا المخالف بأن الله في الأرض بذاته ، و لا يوجد دليل مسلم به عند أهل السنة و الجماعة ، و لا عند المخالف على أن الخالق سبحانه و تعالى في الأرض بذاته ، لا هذه الآية و لا غيرها ، لذلك فالزعم بالتعارض بين دلالة هذه الآية و دلالة غيرها من النصوص الشرعية - المثبتة لعلو الله - زعم باطل و مردود على قائله من قبل الموافق و المخالف .

الوجه الثالث : هذه الآية إن لم تثبت علو الذات للخالق فهي لم تنفه :

يُقَالُ للمخالف : هذه الآية بالاتفاق بيننا و بينك لم تُسَقْ في إثبات الجهة للخالق سبحانه و تعالى ؛ فإذا كان هذا الدليل لا يثبت الجهة للخالق - و هذا محل اتفاق بيننا و بينك - فإنه لم ينفها ، و بهذا يظهر سقوط المعارضة بين الآية و النصوص الشرعية المتواترة الواردة في إثبات العلو للخالق سبحانه و تعالى .

الآية الرابعة : قوله تعالى : { ٱ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ } [سورة المجادلة:7]

ذهب أبو سعيد النيسابوري (ت 478هـ) إلى نفي علو الله على خلقه بالمعارضة بين المعية الواردة في هذه الآية و النصوص الواردة في إثبات العلو للباري سبحانه و تعالى .[1]

و هذه المعارضة ـ بحمد الله ـ ظاهرة السقوط إلا أنه يلزم ـ قبل الشروع في نقضها و بيان زيفها ـ الإشارة إلى أنواع المعية التي يوصف بها الخالق ، ففي معرفة أنواع معية الخالق للمخلوق ، و التفريق بينها ؛ رفع للخلط الذي وقع فيه غالب أرباب التعطيل ، و الذي بسببه عارضوا بين نصوص الشرع و ضربوا بعضها ببعض .

فالخالق يوصف بنوعين من المعية :[2]

النوع الأول المعية العامة : و هي تشمل كل الخلق لا ينفك عنها أحد من خلق الله ، و هذا النوع من المعية هو معية العلم و الإ حاطة ، و ما أورده المخالف من هذا النوع ، و مثلها قوله تعالى {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ} [سورة الحديد:4]

و النوع الثاني : المعية الخاصة : ويراد بها معية الموالاة و المحبة و الرحمة والنصر و التأييد و الإعانة ، و هذه لا تكون لكل أحد ، فهي خاصة بعباد الله الصالحين ، و منها قوله تعالى : {ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﯓ ﯓ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ} [سورة التوبة:40]

و قوله تعالى : {ٻ ٻ پ پ ٺ ٺ ٺ ٿ} [سورة الشعراء:62]

فالسلف يثبتون لله هذين النوعين من المعية و لا يخفى أنه لا توجد معارضة بين وصف الله سبحانه و تعالى بهذين النوعين من المعية و وصفه بالعلو .

و الاستدلال ـ بعد هذا البيان ـ على نفي علو الله بهذه الآية استدلا ل ساقط ؛ ذلك أن المُرَادَ بالمعية الواردة هنا معية العلم لا معية الذات ـ و هذا ما يُقِرُّ به المخالف ـ و سياق الآية مبين لذلك و مظهر له ، قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ

---

(1) الغنية (77) ، و انظر : أساس التقديس (180) ، و التبصرة في أصول الدين (1 / 182) ، و الدرة في ما يجب اعتقاده لابن حزم الأندلسي (229 ـ 230) .

(2) و تقدم بيان ذلك في المبحث الثالث (مبحث المعية) .

ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ } [سورة المجادلة:7]

قال الإمام الدارمي - رحمه الله - راداً على من نفى علو الله مستد لا ً بهذه الآية : ضللتم سواء السبيل ، و تعلقتم بوسط الآية و أغفلتم فاتحتها و خاتمتها ؛ لأن الله افتتح الآية بالعلم بهم و ختمها به ، فقال : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ } [سورة المجادلة:7]

ففي هذا دليل على أنه أراد العلم بهم و بأعمالهم ، لا أنه نفسه في كل مكان معهم.[1]

فإذا كانت الآية في إثبات معية العلم لا معية الذات ـ و هذا ما يوافقنا عليه المخالف ـ فيُقَالُ في جوابه : لنا في نقض استدلالك وجهان :

<u>الوجه الأول : عدم صحة المعارضة بين هذه الآية و النصوص الواردة في إثبات العلو للخالق سبحانه و تعالى :</u>

إن اختلاف مورد الدلالة بين النصوص مانع من المعارضة بينها ، فهذه الآية وردت في إثبات المعية العلمية للخالق سبحانه و تعالى ، و إثبات المعية العلمية للخالق سبحانه و تعالى لا يتعارض مع إثبات علوه سبحانه و تعالى ، فهو سبحانه و تعالى عالٍ على خلقه و مع ذلك مطلع عليهم عالم بأحوالهم .[2]

<u>الوجه الثاني : مفهوم الآية مثبة لصفة العلو :</u>

---

(1) الرد على الجهمية / الدارمي (35 ـ 36) مختصراً ، و انظر : كتاب الشريعة للآجري (3 /1075 ـ 1076) ، و المختار في أصول السنة (77 ـ 78) .

(2) انظر : الرد على الجهمية / للإمام أحمد (138 ـ 139) ، و الشريعة للآجري (3 / 1074 ـ 1079) ، و الإبانة لابن بطة / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (3 / 144 ، 146 ، 153 ـ 155 ، 159 ـ 161) ، و الأسماء و الصفات للبيهقي (2 / 341 ـ 342) ، و المختار في أصول السنة (77 ـ 79) ، و إثبات صفة العلو للمقدسي (113 ـ 116 ، 118 ـ 119 ، 172) ، و منهاج السنة النبوية (8 / 378 ـ 380) ، و شرح حديث النزول (356 ـ 359) و ضمن مجموع الفتاوى (5/ 495 ـ 496) ، و الصواعق المرسلة (4 / 1288 ـ 1289) ، و اجتماع الجيوش الإسلامية (130 ـ 132 ، 148 ـ 149 ، 181 ، 190، 200 ـ 201 ، 204 ، 245) ، و إثبات علو الله و مباينته لخلقه / للشيخ حمود التويجري (42 ـ 43) و عامة ما نقله في كتابه - رحمه الله - مبين لهذه المسألة .

يُقَالُ للمعارض : الآية وردت في إثبات الكمال المطلق ـ في العظمة و العلم ـ لله ، و من ذلك إثبات العلو الذاتي للخالق على المخلوق مع إثبات تمام العلم بالمخلوق [1] ، ففي إثبات علو الخالق على خلقه مع إثبات علمه التام بهم تقرير لهذا الكمال المراد إثباته .
وإن مما يُعْرفُ به فضل الربوبية و عظم قدرة الخالق سبحانه و تعالى العلم بأنه سبحانه و تعالى و هو فوق عرشه و بائن عن خلقه ، و بينه و بينهم بعد ما بين السموات و الأرض ، و مع ذلك مطلع عليهم ، عالم بهم و بأحوالهم ، لا تخفى عليه خافية منهم في الأرض و لا في السماء ، و لا في البر و لا في البحر و لا في الليل و لا في النهار .
و لا يخفى أن إثبات العلم بالمخلوق مع مقاربته و عدم البعد عنه ـ و إن كان عظيماً ـ لا يصل في الكمال و العظمة إلى المنزلة التي ذُكِرَتْ هنا ؛ لذلك قرن الله بين إثبات علوه على خلقه مع استوائه على عرشه و بين إثبات تمام علمه بخلقه ، فقال سبحانه و تعالى :
{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ} [سورة الحديد:4]

(1) و انظر في الإشارة إلى هذا المعنى : نقض الإمام الدارمي على المريسي (1 / 443 ـ 444) .

الآية الخامسة : {ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ} [سورة آل عمران:139]
الآية السادسة : قوله تعالى : {ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ} [سورة طه:68]
الآية السابعة : قوله تعالى : {ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ} [سورة التوبة:40]
قال ابن جماعة : قوله تعالى : { ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ } [سورة البقرة:255]{ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ} [سورة الأعلى:1] { ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ} [سورة سبأ:23] الكلام على وصفه بذلك على ما ذكرناه في الفوقية ، و هو أن المراد : علو السلطنة و الرتبة و القهر لا علو الجهة ... (ثم قال) و يدل عليه قوله تعالى : { ﮯ ﮰ } [سورة آل عمران:139] ، {ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ} [سورة طه:68] ، { ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ } [سورة التوبة:40] ، و نحو ذلك .[1]
و قول المخالف ساقط من وجوه :
الوجه الأول : تخصيص اللفظ العام دون قرينة توجب التخصيص من التحكم الذي لا يُسلم لصاحبه به :
الأصل في الأدلة العامة أن تبقى ـ في دلالتها ـ على عمومها ما لم تأتي قرينة توجب تخصيصها بغيرها من النصوص .
و الآيات التي أوردها المخالف أولا تثبت لله العلو العام المطلق من كل وجه و الذي يتضمن إثبات كل أنواع العلو ـ علو الذات و القدر و القهر ـ و الآيات التي أوردها آخراً أثبتت لله العلو المقيد ـ علو القهر ـ دون غيره من أنواع العلو فتخصيص الآيات العامة المطلقة بهذه الآيات المقيدة دون قرينة توجب هذا التخصيص هو من التحكم المردود على قائله .
الوجه الثاني : هذه الآيات التي أوردها المخالف لم تنف علو الذات عن الخالق :
إنّ الآيات التي أوردها المخالف غاية دلالتها إثبات علو المكانة و علو القهر ، و لا يخفى أنه لا تنافي بين إثبات هذا النوع من العلو مع إثبات علو الذات .
فهذه الآيات لو سلم أنها لا تثبت علو الذات و لا تدل عليه بوجه ، فهي لم تنفه و لم تعارضه ، فإذا كانت الحالة هذه فالمخالف ـ في حقيقة استدلاله ـ قد عارض الدليل بغير دليل معارض!
الوجه الثالث : الجمع بين النصوص أولى من المعارضة بينها :
لو سُلِّمَ للمخالف أنّ ما أورده من النصوص يحتمل الدلالة على نفي

(1) ايضاح الدليل (110 ـ 111) مختصرا .

علو ذات الباري سبحانه و تعالى على خلقه ؛ فالنصوص المتواترة ـ غير ما أورده المخالف ـ أتت بإثبات علو الذات للباري سبحانه و تعالى ، فالجمع بين هذه النصوص الشرعية أولى من المعارضة بينها و تعطيل دلالتها .

الوجه الرابع : أقام المخالف استدلاله على التمثيل :

اعتمد المخالف في استدلاله على المقايسة بين صفة الخالق و المخلوق ، و ساوى بينهما في حقيقة الوصف ، و من ثم حكم بأن ما كان لازما لصفة المخلوق فهو لازم لصفة الخالق ، و هذا هو عين التمثيل الذي يجب أن ينزه الباري سبحانه و تعالى عنه .

الآية الثامنة: قوله تعالى : ﴿ٻ ٻ ٻ ﴾ [سورة الفتح:10] .
الآية التاسعة : قوله تعالى : ﴿ئم ئى ئي بج﴾ [سورة الأنعام:18] .
الآية العاشرة : قوله تعالى : ﴿ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ﴾ [سورة يوسف:76]
قال ابن جماعة : " اعلم أن لفظة فوق في كلام العرب تستعمل بمعنى الحيز العالي ، و تستعمل بمعنى القدرة ، و بمعنى الرتبة العلية . فمن فوقية القدرة ﴿ٻ ٻ ٻ ﴾ [سورة الفتح:10] ﴿ئم ئى ئي بج﴾ [سورة الأنعام:18]، فإن قرينة ذكر القهر يدل على ذلك ، و من فوقية الرتبة : ﴿ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ﴾ [سورة يوسف:76]لم يقل أحد إن المراد فوقية المكان ، بل فوقية القهر و القدرة و الرتبة " (1)
قول المخالف ساقط من وجهين : الوجه الأول : ليس في النصوص التي أوردها ما ينفي علو ذات الباري سبحانه و تعالى : فالمخالف لم يورد في كلامه ما ينفي ثبوت الجهة للخالق سبحانه و تعالى ، بل غاية ما ذكر أنّ هذه الآيات تثبت علو القهر و المنزلة للخالق سبحانه و تعالى . و لا يخفى أنه لا يوجد تعارض بين إثبات علو المنزلة و القهر للخالق مع إثبات علو الجهة ، و حيث أن النصوص المتواترة قد وردت في إثبات علو الذات للباري سبحانه و تعالى فليس للمسلم إلا التسليم بهذا الوصف.(2)
الوجه الثاني : قول المخالف حجة عليه في إثبات العلو للباري : قرر المخالف أن قرينة ذكر القهر صرفت النص عن دلالته الظاهرة في إثبات علو الذات للباري إلى إثبات علو القهر ؛ فلازم قوله أن النصوص التي خلت من هذه القرينة تبقى على ظاهر دلالتها في إثبات علو الذات لله ، و من ذلك قوله تعالى : ﴿ں ڻ ڻ ڈ ﴾ [سورة الأعلى:1]
الآية الحادية عشرة : قوله تعالى : ﴿ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ﴾ [سورة العلق:19]
قال : أبو اسحاق الشيرازي (ت 476هـ) : " قال الله عز و جل : ﴿ ئۈ ئۈ ئې ئې ﴾ [سورة العلق:19] فلو كان في جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه إذا سجد " (3)

---

(1) ايضاح الدليل (108) .

(2) وانظر ما تقدم ذكره في الرد على الاستدلال بالآيات الثانية و الخامسة و السادسة و السابعة من هذا المبحث .

(3) الإشارة إلى مذهب أهل الحق (238) ، و انظر أساس التقديس (43) ، و

لا بد قبل الشروع في ذكر أوجه نقض قول المخالف من بيان معنى قرب العبد من الرب سبحانه و تعالى ، فقرب العبد من ربه له أنواع :

النوع الأول : قرب العبد بذاته من الخالق :

و هذا النوع مثبت في كتاب الله و سنة نبيه ¢ ، و من ذلك قوله تعالى : {ک ک ک گ گ گ گ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ} [سورة النساء:172]

و من السنة حديث المعراج و فرض الصلاة ، ففيه صعود النبي ‘ سماءً سماءً ، و تردده بين موسى و بين الله سبحانه و تعالى في فرض الصلاة .[1]

و هذا النوع من القرب يثبته أهل السنة و الجماعة و غيرهم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ’ ـ : " والذين يثبتون تقريبه العباد إلى ذاته هو القول المعروف للسلف والأئمة وهو قول الأشعري وغيره من الكلابية فإنهم يثبتون قرب العباد إلى ذاته "[2]

و هذا النوع من القرب ينفيه عامة المعطلة الذين لا يثبتون علو الخالق سبحانه و تعالى.

النوع الثاني : قرب العبد بروحه و قلبه من الخالق :

و دل على هذا النوع من التقرب الكتاب و السنة ، فمن الكتاب ما ذكره المستدل هنا و هو قوله سبحانه و تعالى: {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ} [سورة العلق:19]

و من السنة قول الرسول ‘ : ((أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء))[3]

و هذا النوع من التقرب يثبته أهل السنة و الجماعة و عامة المسلمين ، و إن خالف بعضهم في بيانه و لشيخ الإسلام ـ ’ ـ بيانٌ حول هذه المسألة .[4]

فإذا ظهر معنى تقرب العبد إلى ربه ، و كونه على أنواع ، فيتبقى

الغنية في أصول الدين (79) .

(1) انظر : صحيح البخاري (1 / 132 ـ 133) حديث رقم (349) ، و صحيح مسلم (1 / 144 ـ 146) حديث رقم (162) .

(2) شرح حديث النزول (318) ، و ضمن المجموع (5 / 466) .

(3) صحيح مسلم (350/1) حديث رقم (482) .

(4) انظر : مجموع الفتاوى (6 / 30 ـ 31 ، 6 ـ 8) ، (5 / 249) .

بيان فساد الاستدلال الذي ذكره المخالف ، فيقال : ما ذكره من الا ستدلال ساقط من وجهين الوجه الأول : القرب المراد في الآية هو قرب الروح و القلب لا البدن :

التقرب الوارد في الآية ـ كما سبق الإشارة إليه ـ هو من تقرب الروح و القلب إلى الرب سبحانه و تعالى ، و الرسول ¢ قد أشار في الحديث ـ المتقدم قريباً ـ إلى هذا المعنى فقال ' : أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء .[1]

فأمْرُهُ ¢ بالدعاء في تلك الحالة مُشِيرٌ إلى أن المراد بالقرب هو قرب القلب و الروح لا البدن ؛ لأن الدعاء و الحالة هذه ـ من حيث القرب ـ أرجى في الإجابة ، أما قرب البدن دون الروح و القلب ، ف لا ينبني عليه طمع في إجابة و لا غيره ، و يدل على ذلك أنّ اللّه لما أهلك قوم لوط ، رفعهم إلى السماء ، حتى سمعت الملائكة نباح كلابهم ثم دمر بعضها على بعض .[2]

و حيث أن هذا المعنى هو المراد من التقرب في الآية ، و هو قول الجمهور كما أشار إليه ابن الجوزي في تفسيره .[3]

فلا وجه للمعارضة بين الآية و إثبات العلو للخالق سبحانه و تعالى ، فالإنسان حال سجوده وتذلل ـه قريب بقلبه من الخالق سبحانه و تعالى ، و هذا من التعبد للخالق .

الوجه الثاني : أن الآية بالاتفاق ـ بيننا و بين المخالف ـ ليست دلي لا ً على إثبات الجهة للخالق سبحانه و تعالى :

فمما يوافقنا عليه المستدل أن الآية لم ترد في إثبات الجهة للخالق سبحانه و تعالى ـ لا جهة العلو و لا غيرها من الجهات ـ و حيث أن الحالة هذه ؛ فالاستدلال بها لنفي علو الخالق سبحانه و تعالى يُعَدُّ من الخصومة و الجدل بغير دليل ، لأن المعارض يعارض النصوص المتواترة التي أثبتت العلو للخالق سبحانه و تعالى بنص ليس فيه معارضة أصلا ً ، و ما هذا حاله ظاهر الفساد و بيّن السقوط .

---

(1) تقدم تخريجه . و انظر في الجمع بين دلالة الآية و معنى الحديث تفسير البغوي (8 / 481) ، و الدر المنثور للسيوطي (15 / 531) .
(2) ذكره ابن جرير الطبري في تفسيره (15 / 441 ـ 443) .
(3) زاد المسير (9 / 179) ، و انظر تفسير السمعاني (6 / 259) .

الآية الثانية عشرة : قوله تعالى : {ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ} [سورة البقرة:186]

قال الرازي : " قوله تعالى : {ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ} [سورة البقرة:186] و سئل النبي ‘ : أقريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . و لو كان تعالى في السماء أو في العرش ، لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده " [1]

و قبل الشروع في نقض كلام المخالف لا بد من بيان المعنى الشرعي للقرب في حق الخالق سبحانه و تعالى ، فبه يوقف على معنى القرب الوارد في الآية ، و بهذا البيان يوقف على حقيقة قول المخالف و مدى موافقته للصواب في هذا الموطن .

فقرب الخالق سبحانه و تعالى من عباده على نوعين :

النوع الأول : القرب الذاتي :

و هذا النوع من القرب لا يكون إلا قرباً خاصاً ، و هو قربه سبحانه و تعالى بذاته ممن يشاء من خلقه ، كقربه من الحجيج يوم عرفه و قربه من السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل ؛ و لم يرد في نص شرعي أن الله قريب بذاته من جميع خلقه كما يدعيه الحلولية .[2]

النوع الثاني : قرب الله من عباده بغير الذات :

و هذا النوع من القرب للخلاف فيه وجه ، فمن العلماء من ذهب إلى أن هذا النوع من القرب ينقسم إلى قرب عام و خاص ، فيجعله كالمعية ، فقرب العلم و الإحاطة قرب عام ، و قرب الموالاة و المحبة و الرحمة و الإجابة قرب خاص ، و ممن ذهب إلى ذلك الإمام الطبري - رحمه الله - فقال : " قوله { ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ} [سورة سبأ:50] يقول : إن ربي سميع لما أقول لكم حافظ له ، و هو المجازي لي على صدقي في ذلك ، و ذلك مني غير بعيد ؛ فيتعذر عليه سماع ما أقول لكم و ما تقولون و ما يقوله غيرنا ، و لكنه قريب من كل متكلم يسمع كل ما ينطق به ، أقرب إليه من حبل الوريد " [3]

---

(1) أساس التقديس (39) .

(2) انظر : مجموع الفتاوى (5 / 130 ، 240) .

(3) تفسير الطبري (20 / 420 ـ 421) ، هذا في إثبات القرب العام أما القرب

و ممن وافق الطبري على إثبات هذا النوع من القرب الإمام البيهقي (ت 458هـ) ، و الزجاجي (ت 340هـ) ، و السمعاني (ت 489هـ) ، و الخطابي (ت 388هـ) ، و الشيخ عبدالرحمن السعدي رحمه الله.[1]
و منهم من يرى أن هذا النوع من القرب لا يكون إلا خاصاً ، بل كل أنواع القرب هي من القرب الخاص ، و يذهب إلى أن الشارع لم يصف شيئاً من القرب بالعموم في موطن و الخصوص في موطن آخر ، و يخلص من ذلك إلى أن القرب المراد إثباته هو القرب الخاص فقط بنوعيه قرب الذات و قرب المحبة و الموالاة و الرحمة و الإجابة ، دون القرب العام قرب العلم و الإحاطة .[2]
فإذا تبين معنى القرب و أنواعه في حق الخالق سبحانه و تعالى ، فيُقال بعد ذلك : إن استدلال المخالف ساقط من وجوه :
<u>الوجه الأول : لا معارضة بين إثبات علو ذات الله و القرب الوارد في النصوص :</u>
إن المعارضة بين إثبات علو الله ـ الثابت بالنصوص المتواترة من الكتاب و السنة ـ و بين وصف الله بالقرب الوارد في الآية معارضة ساقطة ، فالخالق له قرب خاص ممن يدعوه ، و هذا القرب قرب إجابة و رحمة و موالاة ، والآية مُبَيّنةٌ لذلك فقد قال سبحانه و تعالى : {ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ } [سورة البقرة:186]
فبين سبحانه و تعالى أن قربه قرب خاص : قرب إجابة . و لا تنافي بين إثبات العلو لله و وصفه ـ سبحانه و تعالى ـ بهذا النوع من القرب .
<u>الوجه الثاني : المخالف لا يُقِرُّ بالظاهر الذي زعمه للنص و عارض به إثبات علو الله:</u>

الخاص فقد أثبته - رحمه الله - في موطن آخر انظر : تفسير الطبري (15 / 369) .
(1) انظر : الأسماء و الصفات للبيهقي (2 / 342 ، 353 ـ 354) ، و اشتقاق الأ سماء للزجاجي (146 ـ 147) ، و تفسير القرآن للسمعاني (1 / 185) ، و شأن الدعاء للخطابي (102 ـ 103) ، و تيسير الكريم الرحمن (2 / 756) .
(2) و شيخ الإسلام - رحمه الله - توسع في نصرة هذا القول : انظر ما قرره في شرح حديث النزول (334 ، 354 ـ 380) ، و ضمن المجموع (5 / 493 ـ 513) ، و انظر (5 / 247) ، و تابعه تلميذه ابن القيم انظر : طريق الهجرتين (44) و بدائع الفوئد (3 / 8) و مختصر الصواعق (2 / 268 ـ 269) ، و ا نظر : تفسير القرآن للشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - (2 / 344) .

إنّ المخالف يتفق معنا في أنّ الخالق سبحانه و تعالى ليس قريباً بذاته من كل مخلوق ، كما يقوله أهل الحلول و الاتحاد ، و هذا هو ظاهر ما استدل به هنا و عارض به إثبات العلو للخالق سبحانه و تعالى ، فلما كان هذا الظاهر من قوله غير مُسلّمٌ به ـ بالاتفاق بيننا و بينه ـ سقط وجه الاستدلال الذي أورده ، و لا يبقى معه بعد ذلك من استدلاله إلا الخصومة و الجدل .

<u>الوجه الثالث : لو كان النص دالا على إثبات قرب ذات الباري سبحانه و تعالى من خلقه ، فلا حجة للمخالف فيه :</u>

إن مما يعاب على المخالفين ـ هداهم اللّه ـ أنهم في غالب استدلالاتهم يسلكون مسلك التمثيل في فهم النصوص و من ثم يعمدون إلى تحريفها ، و من ذلك صنيع المخالف في فهمه لهذه النصوص و استدلاله بها .

فيجاب عن فعله بالتفريق بين صفة الخالق و المخلوق ، فقرب الخالق سبحانه و تعالى ـ معنويا كان أو ذاتيا ـ لا يماثل قرب المخلوق و كذا علوه سبحانه و تعالى ، فمن ثمّ فإنّ الخالق مع اتصافه بالعلو و الاستواء يقرب ممن يشاء من خلقه و كيف يشاء و لا يلزم من هذا القرب محذور شرعي .

الآية الثالثة عشر : قوله تعالى : {ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ} [سورة الصافات:99]

ذهب طائفة من المعطلة إلى إبطال دلالة النصوص التي تثبت علو الخالق سبحانه و تعالى مستدلين بهذه الآية ؛ فقالوا كما أن ظاهر هذه الآية غير مراد فإنّ ظاهر النصوص التي تثبت العلو للخالق سبحانه و تعالى غير مرادٍ كذلك .[1]

و هذا القول ظاهر السقوط و ذلك من الأوجه التالية :

الوجه الأول : النص المورد ليس من نصوص الأسماء و الصفات :

ليس كل نص يرد فيه ما يضاف إلى الله ، أو ذكر فعل يتعلق به سبحانه و تعالى يكون نصاً من نصوص الصفات ؛ فإن من الأخطاء التي حملت أرباب التعطيل على تحريف كثير من النصوص الشرعية عن معناها الصحيح هو سوء فهمهم لهذه النصوص ، فيجعلون بعضها من نصوص الصفات ثم يذهبون إلى الخصام و الجدال بها و هي على خلاف ذلك .

و شيخ الإسلام ـ ’ ـ أشار إلى هذه المسألة بكلامه و ضرب لها مثا لا ً بصفة الوجه فقال : صار بعض الناس من الطائفتين (المثبتة و النفاة) كلما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع ، فالمثبت يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف ، و النافي يرى أنه إذا قام الدليل على أنها ليست صفة فكذلك غيرها .

مثال ذلك قوله تعالى : {ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ} [سورة البقرة:115] . أدخلها في آيات الصفات طوائف من المثبتة و النفاة ، حتى عدها أولئك كابن خزيمة مما يقرر إثبات الصفة ، و جعل النافية تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع .[2]

فلذلك كان من الواجب تحرير موضوع الآية أولا ً قبل الخوض في دلالتها ، و بيان موضوع الآية و معناها مرتبط ـ ارتباطاً لا ينفك ـ بسياقها الذي وردت فيه ، فالسياق مبين لمعنى الآية و موجهاً لدلالتها .

قال شيخ الإسلام ـ ’ ـ : " من تدبر ما ورد في باب أسماء الله تعالى و صفاته ، و أن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله ، أو بعض صفات ذاته لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث

---

(1) انظر : ايضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل (105ـ 106) ، و أساس التقديس (183 ـ 184) ، و الغنية في أصول الدين (79) .

(2) مجموع الفتاوى (6 / 15) ، وانظر (6 / 14 ـ 19) .

ورد ؛ حتى يكون ذلك طرداً للمثبت و نقضاً للنافي ، بل ينظر في كل آية و حديث بخصوصه و سياقه ، و ما يبين معناه من القرآن و الدلالات ، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب و السنة و الاستدلال بهما مطلقاً ، و نافع في معرفة الاستدلال و الا عتراض و الجواب و طرد الدليل و نقضه ، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي ، و في كل استدلال أو معارضة من الكتاب و السنة ، و في سائر أدلة الخلق " [1]

فإذا تبين ذلك ، و ظهر لنا أنّ حقيقة النصوص ، وكونها تعتبر دليلا في موطن النزاع أو لا تعتبر موقوف على السياق الذي وردت فيه هذه النصوص ، فيتبقى أن نبين هل هذا النص الذي اعتمد عليه أرباب التعطيل ـ في تحريفهم لأدلة الشرع ـ من نصوص الصفات أم لا ؟

فالآية التي أوردها المخالف ليست من نصوص الصفات ؛ فهي وردت في ذكر هجرت خليل الرحمن إبراهيم عليه الصلاة و السلام من أرض قومه إلى الأرض المقدسة ؛ فالخليل ¢ لما نجاه الله من كيد قومه و أظهره عليهم قال : إني مهاجر من بلدة قومي إلى الله أي إلى الأرض المقدسة و يبين ذلك و يظهره سياق الآية ، فقد ق ال الله تعالى : {ۋ ۋ ې ې ۑ ۑ ۔ ئا ئا ئە ئە ئوئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈئۈ ئې ئې ئى} [سورة الصافات:98-101]

فظاهر الآية هو ما يُفْهَمُ منها في سياقها ، فهذه الآيات سيقت في بيان تنجية الخالق سبحانه و تعالى لإبراهيم من كيد قومه و خروجه مهاجرا إلى الله ، و طلبه الولد و الذرية من الخالق ، و لا يظهر من هذه الآية أنه رجع إلى الله بذاته و فارق الأرض كما يتوهمه البعض .

فالآية وردت في ذكر هجرة الخليل ' من بين ظهراني قومه ، و يبين ذلك قوله تعالى ـ في موطن آخر ـ : {ڎ ڎ ڈ ڈ ڎ ڎ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ گ} [سورة العنكبوت:26]

فظاهر ذكر الذهاب إلى الله لم يُقْصَد به الصعود إلى الخالق كما توهمه المخالف ، و إنما أريد به بيان حقيقة هذه الهجرة ، و كونها خالصة لوجه الله . [2]

---

(1) مجموع الفتاوى (6 / 18 ـ 19) .

(2) انظر في بيان معنى هذه الآية و كونها وردت في ذكر هجرت الخليل عليه الصلا

و التعبير عن الخروج الخالص لوجهه سبحانه و تعالى بأنه خروج إلى لله تعبير شرعي ثابت لا غرابة فيه ، و منه قول الرسول ¢ : ((الأعمال بالنية ، ولكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ؛ فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة يتزوجها ؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه)) متفق عليه.[1]

فليس المقصود بالذهاب في الآية الذهاب إلى حيث الخالق سبحانه و تعالى ليعارض بينها و بين سائر النصوص المثبتة لعلو الخالق ، كما أنه ليس المراد بالهجرة إلى الله الذهاب إلى جهة الخالق ؛ و إنما المراد الخروج الخالص لوجهه سبحانه و تعالى .

و إذا تبين ذلك ؛ فإنه يقال للمخالف : لا وجه للتسوية في التفسير و البيان بين هذه الآية ـ و ما يشابهها من الآيات ـ و بين بقيت النصوص الشرعية التي أثبتت علو الخالق سبحانه و تعالى حتى يكون اللازم في أية لازم في الجميع ، فتلك الآيات تُحْمَلُ في دلا لتها على المعاني التي سيقت من أجل بيانها ، و هذه تحمل في دلا لتها على ما سيقت من أجله من المعاني ، ولا تعارض بينها و الحمد لله

<u>الوجه الثاني : التسوية بين النصوص في الحكم تسوية باطلة مردودة :</u>

إنّ مما يؤخذ على المخالف في قوله ـ المتقدم ـ أنه سوّى في الحكم بين النصوص المتباينة ، و الحكم فرع على المعنى ؛ فحيث ثبت التباين في المعنى بين النصوص ؛ وجبت المباينة في الحكم .

<u>الوجه الثالث : عدم دلالة النص على إثبات الصفة ليست دليلا على عدمها :</u>

المخالف يقرّرُ أنّ الآية التي أوردها لا تدل على إثبات الجهة للباري سبحانه و تعالى ، فإذا كان هذا شأنها ؛ فلا يلزم من ذلك دلالتها على عدم الصفة ، فعدم الدليل ليس دليلا على العدم كما هو

اة و السلام . ما يلي : تفسير الطبري (21 / 71 ـ 72) ، و تفسير السمعاني (4 / 406) ، و تفسير البغوي (7 / 46) ، و تفسير ابن أبي زمنين (4 / 65) ، و تفسير ابن كثير (7 / 22) ، و الدر المنثور (12 / 427) .

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (1 / 35) حديث رقم (54) ، و مسلم في صحيحه (3 / 1515) حديث رقم (1907) .

معلوم .

الآية الرابعة عشر : قوله تعالى : { ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ } [سورة محمد:38]

قال الرازي : " لو وجب اختصاصه بالجهة ؛ لكان محتاجاً إلى جهة . و ذلك يقدح في كونه غنياً على الإطلاق " [1]

قول المخالف قائم على أن الاحتياج لا ينفك عن المتصف بالجهة ، و لا يخفى أن هذا القول بين الفساد ، و ذلك ظاهر من وجهين :

الوجه الأول : أن الجهة هي نسبة بين موجودين متباينين ، فلا ينبني على وجودها افتقار و لا غنى :

الجهة هي نسبة بين موجودين متباينين ، و ما هذا حاله لا ينبني على وجوده افتقار و لا غنى ، فقولونا : زيد خلف عمرو . لا يلزم عنه افتقارُ زيد و لا غنى عمرو ؛ ذلك أن هذا الوصف مُبَيِّنٌ للنسبة الحاصلة بينهما ، و هذه النسبة متغيرة و متبدلة ، فيصح أن يتقدم زيد فيكون عمرو خلفه ، و يصح أن ينزل عمرو فيكون زيدا فوقه ، فالجهة ليست أمراً موجوداً مستقراً ثابتاً في الخارج ليقال : إن الاتصاف بها يوجب الاحتياج و الافتقار إليها .

و الخالق سبحانه و تعالى مباين لهذا الكون المخلوق ، فإثباتنا للمباينة بين ذات الخالق و ذات المخلوق موجبة لإثبات هذه النسبة بين الذاتين ، فالخالق إما أن يكون أمام الكون أو خلفه أو فوقه أو تحته أو عن يمينه أو عن شماله ، و الشرع و العقل و الفطرة دلت على أنه فوق خلقه عالٍ عليهم ، و لا يلزم من هذه النسبة افتقار في الخالق و لا غنى في المخلوق .

الوجه الثاني : قول الرازي المتقدم منتقض بنفسه :

فقوله أن الاتصاف بالجهة يوجب الافتقار إلى هذه الجهة ، يظهر أن الرازي يقول بأن الجهة هي أمر موجود مستقر في الخارج ، و هذا ظاهر الفساد ؛ فجهة الفوق إما أن تكون قد اكتسبت هذا الوصف لذاتها فتكون ثابتة مستقرة لا تتبدل ، و إما أن يكون اكتسابها لهذا الوصف بالنسبة لما تحتها ، فإن كان الثاني هو الموجب للاتصاف ؛ فهذا لا ينبني عليه احتياج ؛ لأنه يرجع إلى ما ذُكِرَ أولاً ، و كون الجهة نسبة بين موجودين لا غير ؛ فهي بذلك نسبة متغيرة ، و هذا يخالف ما يقرره الرازي من كون الجهات ثابتة مستقرة في الوجود . [2]

---

(1) أساس التقديس (36) .

(2) انظر : ما قرره الرازي في أساس التقديس (42) .

أما إن كان اكتساب الجهة لما هي عليه لذاتها ، فهذا يلزم منه أن ا
لاتصاف بالجهة ـ في حق الجهة الموجودة ـ لا يلزم منه الافتقار
إلى الغير ، فإذا استغنى الموجود عن غيره في الاتصاف بالجهة ف
االخالق أولى بالاستغناء عن خلقه في الاتصاف بالعلو و الفوقية ،
وهذا يبطل الأساس الذي أقام عليه الرازي استدلاله .
ويبقى أن يُقال : إن هذا الاحتمال ـ على إيراده ـ احتمال فاسد ،
يكذبه الحس و العقل ؛ ذلك أن نرى الجهات بالنسبة للموجودات
غير ثابتة و مستقرة ، بل هي متغيرة في غالبها ، فما يكون شمالا
ً لنا يكون جنوباً لغيرنا ، و ما يكون منا بجهة الفوق فهو بالنسبة
لمن فوقه في جهة السفل .

الآية الخامسة عشر : قوله تعالى : {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ}[سورة طه:4]

الآية السادسة عشر : قوله تعالى : {ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ}[سورة الأعراف:54]

قال الرازي : لو كان تعالى في جهة فوق ؛ لكان سماءً ، و لو كان سماءً ؛ لكان مخلوقاً لنفسه ، و ذلك محال . فكونه في جهة فوق محال .

ثم حكم أن كل ما يكون في جهة الفوق فهو يكون بالنسبة لما تحته سماء . و قال بعد ذلك : إنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق ؛ لكان ذاته سماء ، و إنما قلنا : لو كان ذاته سماء ؛ لكان ذاته مخلوقاً لقوله تعالى : {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ} [سورة طه:4] و لفظ السموات : لفظة جمع مقرونة بالألف و اللام . و هذا يقتضي كون السموات مخلوقة لله تعالى ، فلو كان هو تعالى سماء ؛ لزم كونه خالقاً لنفسه . و كذلك أيضاً : قوله تعالى : {ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ} [سورة الأعراف:54] يدل على ما ذكرناه . فثبت : أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق ؛ لكان سماء ، و لو كان سماء ؛ لكان مخلوقاً لنفسه ، و هذا محال ؛ فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق .(1)

و قول المخالف ظاهر السقوط ؛ ذلك أنه أقامه على أن المراد من قوله تعالى: { ﭽ ﭾ } [سورة الأعراف:54]أي خلق كل ما كان في جهة فوق !

و لا يخفى ما في هذا القول من التحريف لكتاب الله و لياً للنصوص عن معانيها ، فالآية وردت في ذكر خلق السموات السبع و الأراضين ، لا في خلق الجهات كما يزعمه المخالف ، و يدل على ذلك أمور :

الأمر الأول : الإخبار بالفراغ من خلق السموات :

أخبر الباري سبحانه و تعالى بأنه قد خلق السموات و الأرض في ستة أيام ، و هذا يدل على أن هذا الخلق قد فُرِغَ منه و انتهى ، أما ما يكون في جهة الفوق و يصح أن يسمى سماءً فلا يزال يتجدد في الوجود من حين إلى آخر ، فلازم قول المخالف أن الله لم يصدق في خبره ، حيث أخبر سبحانه و تعالى أنه فرغ من خلق السموات و الأرض في ستة أيام فقال سبحانه : { ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ

(1) أساس التقديس (39 ـ 40) مختصراً ، و انظر (175 ـ 176) .

ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ} [سورة الأعراف:54]

و قال سبحانه و تعالى : {ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ} [سورة يونس:3]

<u>الأمر الثاني : سياق النص يظهر أن المراد بخلق السموات خلاف ما قرره المحتج :</u>

إنّ الله قرن ذكر خلق السموات بخلق الأرض ، و هذا يبين أن المراد بالسموات ـ في الآية ـ أي السموات السبع المعهودة ، لا كما يقوله المخالف من أن المراد من الآيات هو إثبات خلق كل ما كان في جهة العلو .

و يبقى أن يقال : إن المخالف في ما ذكره من تحريف قد ابتدع تفسيراً لهذه الآيات لم يسبق إليه ، فالمفسرون ـ بحسب ما وقفت عليه ـ لم يذكروا ما أورده الرازي من معنى !

الآية السابعة عشر: قوله تعالى : {ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ}[سورة ا لأنعام:12]

الآية الثامنة عشر : قوله تعالى : {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ}

[سورة طه:6]

قال الرازي : " قوله تعالى : {ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ} [سورة الأ نعام:12] مُشْعِرٌ بأن المكان ، و كل ما فيه ملك لله تعالى .

و قوله : {ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ} [سورة الأنعام:13] يدل على أن الزمان ، و كل ما فيه ملك لله . و مجموع الآيتين : يدلان على أن المكان و المكانيات ، و الزمان و الزمانيات : كلها ملك لله تعالى . و ذلك يدل على تنزيهه عن المكان و الزمان " [1]

و قال أيضاً : " قوله {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ} [سورة طه:6] يقتضي أن كل ما كان حاصلا ً في جهة فوق ، فهو ملك لله تعالى و مملوك له ، فلو كان تعالى مختصاً بجهة فوق ؛ لزم كونه مملوكاً لنفسه (من غير محل) و هو محال " [2]

أقام المخالف قوله على شبهتين ، الأولى توهمه أنّ من يثبت العلو لله يقول : إنّ السموات محيطة بذات اللّه و الثانية : توهم عمومٍ غير قابل للتخصيص .

و الجواب عن الشبهة الأولى أن يُقال : إنّ السلف يعنون بقولهم إنّ الخالق سبحانه و تعالى في السماء أي : أنه سبحانه و تعالى في جهة العلو ، لا أن هذه السماء المخلوقة محيطة بذاته تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.

قال شيخ الإسلام ـ ’ ـ : " من توهم أن كون اللّه في السماء بمعنى أن السماء تحيط به و تحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره ، و ضال إن اعتقده في ربه ، و ما سمعنا أحداً يفهمه من اللفظ ، و لا رأينا أحداً نقله عن أحد " [3]

و يبقى أن يقال : إنه لا يلزم من إثبات جهة الفوق لموجود أن يكون ذاك الموجود في غيره من الموجودات ؛ فهذا سقف العالم و

---

(1) أساس التقديس (41) .

(2) أساس التقديس (176) .

(3) الفتوى الحموية الكبرى (523) و ضمن المجموع (5 / 106) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 559 ـ 560) ، و انظر : درء التعارض (7 / 7) ، و الجواب الصحيح (4 / 317) .

نهاية الخلق فوق سائر المخلوقات فلا يقول قائل : إن هذا العالم يجب أن يكون في غيره من الموجودات . و إلا لزم تسلسل هذا الموجودات إلى غير نهاية .[1]
فإن كان هذا الشأن في إثبات الجهة للمخلوق ، فكيف بالخالق سبحانه و تعالى ؟!
أما الشبهة الثانية فساقطة من وجهين :
الوجه الأول : تحريفه لمعنى السموات الواردة في الآية :
مما يظهر سقوط قول المخالف تحريفه لمعنى السموات ؛ فهو قد حكم أن المراد بالسموات المملوكة لله أي جهة الفوق ، و لا يخفى إنّ هذا المعنى غير مراد من الآية ، فالسموات التي تقابل ـ عند الذكر ـ بالأرض هي السموات السبع المعهودة ، و لا يخفى أنّ إثبات ملك الله للسموات السبع و من فيهن لا يتعارض مع إثبات علوه سبحانه و تعالى على خلقه . (2)
الوجه الثاني : النص الذي أورده المخالف يدخله التخصيص :
لو سُلِمَ للمخالف قوله بأنّ المراد بالسموات أي جهة العلو ، فإنّ عموم هذا النص ـ الذي استدل به المخالف ـ يدخله التخصيص فيخرج الخالق من عموم دلالته لأنه سبحانه و تعالى هو الملك ؛ فيكون كل ما عداه مملوكاً له .

---

(1) و انظر ما قاله شيخ الإسلام في الدرء (6 / 214 ـ 215) ففيه إشارة إلى هذه المسألة .
(2) و تقدم قريباً ـ الآية السابقة ـ الاشارة إلى تحريف المخالف للمعنى المراد من السموات .

الآية التاسعة عشر : قوله تعالى : ﴿ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ﴾ [سورة القصص:88]

قال الرازي : " ظاهر الآية يقتضي فناء العرش ، و فناء جميع الأحياز و الجهات . و حينئذ يبقى الحق سبحانه و تعالى منزهاً عن الحيز و الجهة . و إذا ثبت ذلك ، امتنع أن يكون الآن في جهة و حيز ، و إلا لزم وقوع التغير في الذات " [1]

أقام المخالفه قوله على أمور :

الأمر الأول : الزعم بأن الجهات هي أمور ثابتة مستقرة في الوجود .

الأمر الثاني : الزعم بأن ظاهر الآية يفيد هلاك جميع الموجودات .

الأمر الثالث : الزعم بأن التغير في الذات متنافٍ مع إثبات الربوبية للخالق سبحانه و تعالى .

و بنقض هذه الأسس التي أقام عليها المخالف قوله ينتقض الاستدلال . [2]

فالأمر الأول : و هو زعمه أن الجهة شيء موجود و ثابت ، فجوابه أن هذا القول لا يعدو عن كونه زعماً يزعمه ، و الواقع يشهد بفساده و بطلانه ، فلو كانت الجهات موجودة مستقرة في الوجود ؛ للزم أن لا تتبدل و لا تتغير ، فجهة الأمام تبقى أبداً أماماً ، و جهة اليمين تبقى أبداً جهةً لليمين و هكذا باقي الجهات ؛ و لكنّ الواقع يكذب ذلك ، فما يكون أماماً في وقت قد يكون في جهة الخلف في وقت آخر ، و ما يكون في جهة العلو في وقت قد يكون في جهة السفل في وقت آخر ، و هذا مشير إلى أن الجهات

---

(1) أساس التقديس (42) .

(2) و يلحظ في الاستدلال أنه قائم في أساسه على الاعتضاد بمسألة حلول الحوادث التي سبق الإشارة إليها و بيان فسادها و نقضها . و لذى فقد يورد أحدهم إيراداً ، فيقول : لماذا لا يكتفى ببيان فساد أصل الاستدلال و هو مسألة حلول الحوادث و يعرض عن بقية الاستدلال ؟ فالجواب : إن في بيان حقيقة قول المستدل وكونه مركباً من مزاعم باطله و أوهام متخيلة من الفائدة ما لا يخفى . و من ذلك إبراز ما لدى المخالفين من وهن و ضعف في الاستدلال ، و بيان لمناهجهم الفاسدة في الاستدلال و كونها قائمة على أوهام و إدعائات أضفى عليها أتباعها هالةً من التهويل و التعظيم حتى ظنوا أنها أدلة و أصول معتبرة فأغروا بها أنفسهم و غرو بها غيرهم من الجهلة و العوام ، فمثل هذه المناقشة تكشف زيف دعوى المخالفين و تظهر باطلهم على حقيقته .

ليست أموراً موجودة ثابتةً مستقرة كما يزعم المخالف ، بل هي نسبة يوجبها العقل بين الموجودات ، و هذه النسبة تتغير بحسب تغير أحوال و أوضاع الموجودات ، و هذا مظهر لفساد الأمر الأول الذي بنى عليه المخالف استدلاله .
الأمر الثاني : الزعم بأن ظاهر الآية يفيد هلاك جميع الموجودات ، و القول بأن الهلاك في هذه الآية يفيد الفناء!
هذا الظاهر الذي زعمه المخالف غير صحيح ، فالآية أخبرت ـ بقطع النظر عن غيرها من الآيات المخصصة لهذا العموم ـ عن هلاك من عدا الله ، و لا يخفى أن هناك فرق بين الحكم بالهلاك و الحكم بـ الفناء ، فالتسوية بين الهلاك و الفناء مخالف للغة ، فالهلاك يطلق و يراد به الموت ، أما الفناء فيراد به الزوال ، و فرق بين المعنيين .[1]

فالحكم بهلاك الأشياء لا يعني زوالها من الوجود ، فإذا تبين ذلك ، فالكون لا يزول كل ما فيه بالكلية بل يبقى موجوداً مع ما يحصل فيه من تغير ، فإذا كان الشأن ذلك ؛ فإن نسبة الجهة بين الخالق و بين هذا الكون تبقى ثابتة و لا تزول .
الأمر الثالث : زعم المخالف أن التغير في الذات يتنافى مع إثبات الربوبية للخالق سبحانه و تعالى زعم باطل ، و المخالف بنى هذا الزعم على أصله الفاسد الذي اعتمده في تعطيل صفات الباري ، و هذا الأصل هو مسألة حلول الحوادث في ذات الباري ، و سبق بيان فساد هذا الأصل و نقضه .[2]

---

(1) انظر في بيان معنى الهلاك ما يلي : تهذيب اللغة (6 / 14 ـ 18) ، و معجم مقاييس اللغة (6 / 62) ، و الصحاح (4 / 1326 ـ 1327) ، و المحكم و المحيط الأعظم (4 / 100 ـ 102) ، و لسان العرب (10 / 503 ـ 507) ، و القاموس المحيط (958) ، و تاج العروس (13 / 670 ـ 674) و انظر في بيان معنى الفناء : تهذيب اللغة (15 / 478 ـ 480) ، والصحاح (5 / 1955 ـ 1956) ، و لسان العرب (15 / 164 ـ 166) ، و القاموس المحيط (1322) ، و تاج العروس (20 / 58 ـ 59) ، و تقدم بيان المعنى المراد بالهلاك في كلام الله و مناقشة قول المخالفين في معنى الهلاك .

(2) انظر : الفصل الأول من الباب الأول .

الآية العشرون : قوله تعالى : {ٻ ٻ ٻ} [سورة الإخلاص:2]
قال الرازي : الصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج ، و ذلك يدل على أنه ليس بجسم ، و على أنه غير مختص بالحيز و الجهة ..ثم قال : أما بيان دلالته على أنه منزه عن الحيز و الجهة فهو أنه سبحانه و تعالى لو كان مختصاً بالحيز و الجهة ؛ لكان إما أن يكون حصوله في الحيز المعين واجباً أو جائزاً . فإن كان واجباً فحينئذ يكون ذاته تعالى مفتقراً في الوجود و التحقيق إلى ذلك الحيز المعين ، و ذلك الحيز المعين يكون غنياً عن ذاته المخصوص ؛ لنا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين لم يبطل ذلك الحيز أصلا ً ، و على هذا التقدير يكون تعالى محتاجاً إلى ذلك الحيز ، فلا يكون صمداً على الإطلاق .(1)
و قول المخالف ساقط من وجوه :
الوجه الأول : اعتماده على كلمة عامة مجملة تحتاج إلى بيان :
إن الكلام في وصف الله بالكلمات العامة المجملة التي تحتمل في دلالتها الحق و الباطل ليس من سماة أهل الصلاح و طلا ب الهداية .
و " الحيز " كلمة عامة مجملة تحتاج إلى بيان ، و لا يفصل بين الناس في مواطن الخلاف بالكلمات العامة المجملة ؛ فلأجل ذلك لا بد من تحرير المعنى المراد بالتحيز.
فالحيز في اللسان يطلق و يراد به الجمع و ضم الشيء . (2)
قال ابن فارس : " حوز : الحاء و الواو و الزاء أصل واحد و هو الجمع و التَجَمُع.(3)
فهل مراد المخالف بالحيز: أي أنّ الخالق يكون داخلا ً في شيء من خلقه يحوزه و يحيط به ؟
فإن كان هذا معنى التحيز عند المخالف ؛ فإنه مردود عليه و لا يقبل منه ؛ ذلك أنّ أهل السنة و الجماعة لم يصفوا الله بهذا الوصف ، و لا يلزم من إثبات العلو لله القول بالتحيز على هذا المعنى .

---

(1) أساس التقديس (32 ـ 33) مختصراً .
(2) انظر : تهذيب اللغة (5 / 177ـ 178) ، و معجم مقاييس اللغة (2 / 117 ـ 118) ، و تاج العروس (8 / 54) .
(3) معجم مقاييس اللغة (2 / 117) .

أما إن أراد بالتحيز : أي أن الله بائن من خلقه عالٍ عليهم . فهذا المعنى يثبته أهل السنة و الجماعة للباري سبحانه و تعالى و لا يتبرؤن منه ، و ليس فيه محذور شرعي و لا يلزم عنه نقص في حق الخالق ، و هو موافق لنصوص الكتاب و السنة و عليه إجماع الصحابة و التابعين ، إلا أنهم مع ذلك يرون التعبير عن هذا المعنى الشرعي باللفظ الشرعي ـ كقوله عالٍ على خلقه ـ و لا يرتضون هذا اللفظ و أمثاله من الألفاظ الحادثة الموهمة .

الوجه الثاني : مبنى شبهته على التوهم الفاسد :

توهم المخالف أن وصف الخالق سبحانه و تعالى بالفوقية و العلو يلزم منه أن يكون الخالق سبحانه محاطاً بشيء من خلقه !

و لا يخفى أن هذا الوهم ظاهر السقوط و بيّن الفساد ، فإثبات الجهة للشيء لا يلزم منه أن يكون هذا الشيء في حيز يحوزه أو في موجود يحيط به .

فسطح العالم و منتهاه فوق المخلوقات ، فلو لزم أن يكون في حيز موجود كما يزعم المخالف ـ لأنه موصوف بفوقية الجهة ـ لكان ما يحوزه فوقه ، ثم يلزم أن يكون هذا الحيز ـ لأنه وصف بفوقية الجهة بالنسبة لسطح العالم ـ أن يكون في حيز آخر ، و الحيز الآخر يلزم أن يكون في حيز آخر ...و هكذا يُسْتَمَرُ في سلسلة غير متناهية من الموجودات ، و هذا التسلسل لازم وفق تقرير المخالف .

فيقال للمخالف و لمن نحا نحوه : إن القول بأن الله في جهة الفوق لا يعني أن الله في جهة وجودية مخلوقة تحيط به ، بل هو في جهة خارج وجود المخلوقات ، و هم بعد ذلك منه في ناحية السفل ، و هو منهم في جهة العلو ، و هذه نسبة بين موجودين متباينين منفصلين ، فالعقل لا ينفي هذه الجهة ، بل يثبتها و يقر بها .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ’ ـ : من قال : إن الله متحيز . بمعنى أحاط به شيء من الموجودات . فهذا مخطئ ، فهو سبحانه بائن من خلقه ، و ما ثم موجود إلا الخالق و المخلوق ، و إذا كان الخالق بائناً عن المخلوق امتنع أن يكون الخالق في المخلوق ، و امتنع أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار .

و إن أراد بالحيز أمراً عدمياً فالأمر العدمي لا شيء ؛ و هو سبحانه بائن عن خلقه ، فإذا سمي العدم الذي فوق العالم حيزاً ، و قال

يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزاً . فهذا معنى باطل ؛ لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه ، و قد علم بالعقل و الشرع أنه بائن عن خلقه .[1]

الوجه الثالث : تناقض قول المخالف و تضاربه :

زعم المخالف أنّ إثبات العلو للباري سبحانه و تعالى يلزم عنه القول بافتقاره إلى الحيز ، و غنى الحيز عنه .

فالمخالف قال بأن إثبات العلو لله يلزم عنه افتقار الله للمكان ـ و لا بد أن يكون هذا المكان أو الحيز في العلو ـ و غنى المكان عنه .

و من تأمل هذا التقرير ظهر له تضاربه البين ، فالمخالف جعل الا تصاف بالعلو في حق الخالق سبباً للافتقار . ثم هو بعد ذلك يثبت العلو للمكان ـ الحيز ـ مع إثبات الغنى له و عدم الاحتياج . و لا يخفى أنّ في هذا التقرير من التناقض ما هو ظاهر لكل أحد ؛ فلو كان الاتصاف بالعلو سبباً للافتقار لكان هذا الافتقار لازما للمخلوق ، و إذا كان الاتصاف بالعلو لا يلزم عنه افتقار في حق المخلوق فهو غير لازم ـ من باب أولى ـ في حق الخالق .

الوجه الرابع : المخالف أقام شبهته على التمثيل :

سلك المخالف ـ في تقرير شبهته ـ سبيل المقايسة بين الخالق و المخلوق ، فنراه يمثل علو الخالق بعلو الخلق ، ثم يقول في صفة الخالق بما يراه لازماً في صفة المخلوق .

فهذه اللاوزم ـ لو سُلِّمَ له بصحتها ـ إنما قرّرها بالقياس على المخلوق .

---

(1) منهاج السنة (2 / 556) بتصرف يسير ، و انظر :بيان تلبيس الجهمية (1 / 521) ، و الدرء (5 / 56) .

الآية الحادية و العشرون : قوله تعالى : {ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ}[سورة الواقعة:10-11]

ذهب الرازي إلى إبطال دلالة النصوص ـ التي فيها إثبات رفع الخالق سبحانه و تعالى لبعض خلقه إليه و تقريبهم منه ـ مستدلاً بهذه الآية ، و زاعم أن المراد بالرفع إليه و التقريب منه هو رفع الدرجة و تقريب الكرامة ، لا رفع المنزل و المكان ، كما أن التقريب في هذه الآية هو تقريب كرامة لا منزل .[1]

و لا يخفى أن ما قاله المخالف ظاهر البطلان ، و الآية التي أوردها في استدلاله هي دليل عليه لا له ، فالباري سبحانه و تعالى لما ذكر أهل الجنة في سورة الواقعة بدأ بذكر أعلى أهل الجنة منزلة ثم ذكر من دونهم في المنزلة و هم أصحاب اليمين ، فالسابقون هم أعظم أهل الجنة نعيماً و أعلاهم مكاناً ، و أهل الجنة كما يتفاوتون في المنزلة و المكانة يتفاوتون في المنزل و المكان ، فقد قال صلى الله عليه و سلم : ((إن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف من فوقهم ، كما تتراءون الكوكب الدري الغابر في الأفق من المشرق أو المغرب ؛ لتفاضل ما بينهم)) متفق عليه .[2]

و قال ﷺ : ((إن في الجنة مائة درجة ، أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله ، ما بين الدرجتين كما بين السماء و الأرض ، فإذا سألتم الله ، فاسألوه الفردوس ، فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة أراه فوقه عرش الرحمن))[3]

فإذا كان عرش الرحمن هو سقف الجنة ، فكل من رفع الله منزله في الجنة فقد قربه من ذاته سبحانه و تعالى ، فالسابقون مقربون من الخالق سبحانه و تعالى مكاناً ، ذلك أنهم أعلى أهل الجنة منزلة و مكاناً ، فالمكانة فرع على المكان و المنزلة فرع على المنزل فإذا كانوا قرّبوا من الخالق منزلة و مكانة ؛ فقد قربوا ـ كذلك ـ منزلاً و مكاناً ، قال صلى الله عليه و سلم : ((يقال لصاحب القرآن : اقرأ ، وارق ، ورتل كما كنت ترتل في الدنيا ، فإن

---

(1) أنظر أساس التقديس (185) .

(2) صحيح البخاري (2 / 434) حديث رقم (3256) ، صحيح مسلم (4 / 2177) حديث رقم (2831) .

(3) رواه البخاري في صحيحه (2 / 303 ـ 304) حديث رقم (2790) .

منزلتك عند آخر آية تقرؤها))[1]
فإذا تبين ذلك فيقال للمخالف : ما ذكرته من كلام اللّٰه دليل عليك في إثبات الجهة للخالق سبحانه و تعالى لا لك في نفي علوه سبحانه .

(1) مسند الإمام أحمد (11 / 403 ـ 404) حديث رقم (6799) و قال الهيثمي رواه أحمد و رجاله رجال الصحيح ، مجمع الزوائد و منبع الفوائد (7 / 162) ، و هو في : مصنف ابن أبي شيبة (6 / 131) حديث رقم (30048) ، و سنن أبي داود (2 / 273) حديث رقم (1459) ، و سنن الترمذي (5 / 163) حديث رقم (2914) ، و صحيح ابن حبان (3 / 43) حديث رقم (766) ، و سنن البيهقي (2 / 77) حديث رقم (2425) .

المبحث الخامس : رؤية الله .

البحث في مسألة الرؤية يدور حول رؤية الخالق سبحانه و تعالى بالبصر من حيث الإمكانية في الدنيا و الحصول في الآخرة .

و مسألة رؤية الله بالأبصار من المسائل التي كثر فيه الخوض من قبل أهل البدع ، و تنوعت فيها مقالاتهم ، و قبل الشروع في ذكر استدلالاتهم في هذه المسألة لا بد من بيان مذاهبهم و أقوالهم فيها :

مذاهب الفرق في مسألة الرؤية :

المذهب الأول : من نفى الرؤية مطلقاً :

ذهب عامة المعطلة إلى نفي رؤية الخالق سبحانه و تعالى بالأبصار ، و على رأس هؤلاء الجهمية ، و هم أصل مقالة التعطيل .[(1)]

و لعل أول من أظهر إنكار رؤية الخالق سبحانه و تعالى بين ظهراني المسلمين و جادل عنها هو بشر المريسي (ت 218هـ)، فقد قال شريك بن عبدالله النخعي (ت177هـ): " هؤلاء أبناء المهاجرين يحدثون أن الله عز وجل يرى في الآخرة حتى جائنا ابن يهودي صباغ (يعني بشرا) فزعم أن الله لا يرى "[(2)]

و لقد ورث أرباب الاعتزال هذه البدعة عن الجهمية فقد قال أبو الحسن الأشعري : " أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار "[(3)]

و القاضي عبدالجبار أقرّ أبا الحسن الأشعري على صحة هذا الإجماع و نقله عن أتباع مذهبه فقال : إن أهل العدل بأسرهم قالوا : لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر ، و لا يدرك به على وجه ، لا لحجاب و مانع ، لكن لأن ذلك يستحيل .[(4)]

---

(1) انظر : التصديق بالنظر إلى الله تعالى (44) ، و الرد على الجهمية / للإمام أحمد (127 ـ 129) ، و التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع (127) ، و بغية المرتاد / لشيخ الإسلام (472) .

(2) الصفات للدارقطني (53 ـ 54) الآثر رقم (66) ، و الحديث هنا عن الإظهار و النشر لا عن الإحداث و الابتداع ، فلا يخفى أن أصل نفي الرؤية هو مقالة التعطيل و هذه سابقة ـ في الظهور ـ للمريسي

(3) مقالات الإسلاميين (1 / 289) .

(4) المغني (4 / 139) بتصرف و اختصار ، و انظر في ذكر مذهب المعتزلة في مسألة الرؤية ما يلي : كتاب العدل و التوحيد و نفي التشبيه عن الله الواحد الحميد / للقاسم الرسي / و هو ضمن مجموع رسائل العدل و التوحيد (1 / 105) ، و شرح ا

و وافق متأخروا الرافضة الجهميةَ و المعتزلةَ على نفي رؤية الباري ، فقال عبدالله شبر : " إنه تعالى لا يرى بحاسة البصر لا في الدنيا و لا في الآخرة ، و اتفقت الإمامية على ذلك " [(1)]
و تابعت الخوارجُ و الزيديةُ الجهميةَ و المعتزلةَ على إنكار الرؤية . [(2)]

القول الثاني : القول بأن الله يرى في الآخرة مع نفي الجهة :
ذهب متأخروا متكلمة أهل الإثبات إلى أن الله يرى في الآخرة و لكن ليس في جهة ، و هذا القول ـ كما هو ظاهر ـ من الغرابة بمكان ، إذ لا يعقل رؤية موجود من دون إثبات جهة له !
قال أبو عبدالله السنوسي : " و يجوز في حقه تعالى أن يرى بالأبصار ، على ما يليق به جل و علا ، لا في جهة و لا في مقابلة " [(3)]
و قال الغزالي : " الرؤية نوع كشف و علم ، إلا أنه أتم و أوضح من العلم ، فإذا جاز تعلق العلم به و ليس في جهة جاز تعلق الرؤية به و ليس في جهة " [(4)]
و قال الرازي : " الله تعالى يصح أن يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق ، أما الفلاسفة و المعتزلة فلا إشكال في مخالفتهم ، و أما المشبهة و الكرامية فلأنهم إنما جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان و الجهة ، و أما بتقدير أن يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم يحيلون رؤيته ، فثبت أن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد إلا أصحابنا " [(5)]

لأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (232) و ما بعدها ، و المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار (208 ـ 213) ، و المختصر في أصول الدين للقاضي عبدالجبار / ضمن المجموع السابق (1 / 190) ، و رسالة الرد على المشبهة للجاحظ ضمن رسائل الجاحظ بتحقيق و شرح عبد السلام هارون (4 / 5) و ما بعدها .

(1) حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 62) ، و انظر : التوحيد للصدوق (118) ، و الإلهيات لجعفر سبحاني (2 / 125) و ما بعدها .

(2) انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 289) ، و الموجز لأبي عمار (1 / 166 ، 170 ـ 171) ، و الرائق في تنزيه الخالق (171) .

(3) شرح السنوسية الكبرى (308) .

(4) قواعد العقائد (171) .

(5) محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين (189) ، و انظر في تقرير هذا المذهب ما يلي : التمهيد لقواعد التوحيد (85 ـ 86) ، و كتاب الإرشاد (157) و ما بعدها ، و شرح العقائد النسفية (131) .

القول الثالث : القول بأن الله يرى بالأبصار في الآخرة مع إثبات العلو للخالق سبحانه و تعالى :

ذهب أهل السنة و الجماعة إلى أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة ، و هذه المسألة محل إجماع بينهم ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ’ ـ : " اعلم أن الصحابة و التابعين و أئمة المسلمين و أهل السنة من جميع الطوائف متفقون على أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة عياناً " [1]

و قال الإمام ابن القيم ـ ’ ـ : " قد دل القرآن و السنة المتواترة ، و إجماع الصحابة ، و أئمة الإسلام ، و أهل الحديث عصابة الإسلام ، و يزك الإيمان ، و خاصة رسول الله ¢ على أن الله سبحانه و تعالى يرى في القيامة بالأبصار عياناً "[2]

و النقل عن السلف في إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة أكثر من أن يستوعب في هذا الموطن . [3]

و الرؤية ثابتة للمؤمنين بكتاب الله فقد قال سبحانه و تعالى : {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} [سورة القيامة:22-23]

أما من السنة فالنصوص متواترة في إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة ، فقد قال الإمام ابن كثير : " و قد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز و جل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح ، من طرق متواترة ، عند أئمة الحديث ، لا يمكن دفعها ، و لا منعها . [4]

و من ذلك قوله ¢ لأصحابه و قد رأى القمر ليلة البدر : ((إنكم

---

(1) بغية المرتاد (470) ، و انظر مجموع الفتاوى (6 / 501) ، و درء التعارض (5 / 132) .

(2) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح (422) ، و انظر الصواعق المرسلة (4 / 1453) مختصرا ، و انظر في ذكر إجماع السلف على إثبات الرؤية ما يلي : تفسير ابن كثير (8 / 305) .

(3) انظر في ذكر أقوال السلف في إثبات رؤية الله ما يلي : السنة لعبد الله بن أحمد ابن حنبل (1 / 229) و ما بعدها ، و الإبانة / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (3 / 48) و ما بعدها ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة للالكائي (3 / 520) و ما بعدها ، و حادي الأرواح (409 ـ 420) .

(4) تفسير ابن كثير (8 / 304) ، و انظر ما قاله الإمام ابن القيم حول تواتر نصوص الرؤية في كتاب حادي الأرواح (422) ، و الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء (2 / 167) و (10 / 114، 455) ، و انظر ما قاله الحافظ ابن حجر في الفتح (13 / 435) .

ستروون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته)) متفق عليه [1]

(1) صحيح البخاري (1 / 196) حديث رقم (573) ، و صحيح مسلم (1 / 439) حديث رقم (633) .

الآيات التي استدل بها المخالفون لنفي رؤية الباري سبحانه و تعالى :

الآية الأولى : {ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ} [سورة الأنعام:103]

قال القاضي عبدالجبار : " قوله تعالى : {ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ} [سورة الأنعام:103] يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار و العيون على وجه ، في كل وقت ، من غير تخصيص ، لأنه تعالى عم بالنفي ، وذكر ذلك على جهة التنزه و المدح ، و ما تمدح بنفيه ، مما يرجع إلى ذاته ؛ لم يقع إثباته إلا ذما ، فيجب أن يدل الظاهر على ما قلناه ، كما كان يدل لو قال : لا تراه الأبصار ، لأن الإدراك إذا قرن بالبصر زال عنه الاحتمال ، و لا يجوز في اللغة أن يراد به إلا الرؤية بالبصر ، و لذلك يجريان في النفي و الإثبات على حد واحد " [1]

أقام المخالف استدلاله على أمرين :

الأمر الأول : التسوية بين الرؤية و الإدراك في المعنى ، و جعل هذه التسوية حجة له في نفي رؤية الخالق سبحانه و تعالى .

و الأمر الثاني : زعمه بأن الباري سبحانه تمَدّح بأنه لا يرى ، و ما كان نفيه مدحاً فوجوده ذماً و نقصاً .

و فساد و بطلان هذين الأمرين ظاهر و لله الحمد و المنة ، و سأفرد بالنقض كل أمرٍ على حده :

بيان بطلان الأمر الأول من أوجه : ـ

الوجه الأول : فساد التسوية بين الإدراك و الرؤية في المعنى :

التسوية بين الرؤية و الإدراك في المعنى ظاهرة البطلان فليست كل رؤية إدراك و لا كل إدراك رؤية ؛ و القرآن الكريم على التفريق بين الإدراك و الرؤية و عدم التسوية بينهما في المعنى ، فقد قال سبحانه و تعالى ذاكراً قصة قوم موسى مع فرعون و جنوده : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ} [سورة الشعراء:61-62] فأثبت حصول الرؤية بين الجمعين و نفى الإدراك ، و هذا يدل

---

(1) متشابه القرآن (1 / 255) ، و انظر (2 / 674) ، و المغني (4 / 144) ، و شرح الأصول الخمسة (233) ، ورسائل العدل و التوحيد (1 / 105 ، 190) ، و رسائل الجاحظ (4 / 8) ، و الموجز لأبي عمار الأباضي (1 / 137 ، 166 ، 170) ، و الرائق في تنزيه الخالق (172) ، و حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 62) .

على الاختلاف بين الإدراك و الرؤية في المعنى .
قال ابن حزم (ت456هـ) ـ ٍ ـ : " فرّق الله عز وجل بين الإدراك و الرؤية فرقا جليا ؛ لأنه تعالى أثبت الرؤية بقوله {ﭑ ﭒ ﭓ} [سورة الشعراء:61] وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضا ، فصحت منهم الرؤيا لبني إسرائيل ، ونفى الله الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم : {ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ} [سورة الشعراء:62] .
فأخبر الله تعالى أنه رأى أصحابُ فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم ، ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى عز وجل فهو غير الذي أثبته فالإدراك غير الرؤية ، و الحجة لقولنا هو قول الله عز و جل : {ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} [سورة القيامة:23] " [1]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ٍ ـ في التفريق بين الرؤية و الإ دراك والرد على من استدل بهذه الآية في نفي الرؤية : واحتجاج النفاة بقوله تعالى : {ﭢ ﭣ ﭤ} [سورة الأنعام:103] فالآية حجة عليهم لا لهم ؛ لأن الإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية ، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة ، والأول باطل ؛ لأنه ليس كل من رأى شيئا يقال إنه أدركه ، كما لا يقال أحاط به ، كما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك ، فقال : ألست ترى السماء ؟ قال : بلى . قال : أكلها ترى ؟ قال : لا .
ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال إنه أدركها ، وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤية ، ونحن في هذا المقام ليس علينا بيان ذلك ، وإنما ذكرنا هذا بيانا لسند المنع ، بل المستدل بالآية عليه أن يبين أن الإدراك في لغة العرب مرادف للرؤية ، وأنّ كل من رأى شيئاً يقال في لغتهم إنه أدركه ، وهذا لا سبيل إليه ، كيف و بين لفظ الرؤية و لفظ الإدراك عموم وخصوص ، أو اشتراك لفظي ، فقد تقع رؤية بلا إدراك ، وقد يقع إدراك بلا رؤية ؛ فإن الإدراك يستعمل في إدراك العلم و إدراك القدرة ، فقد يُدْرَكُ الشيءُ بالقدرة و إن لم يُشَاهَد كالأعمى الذي طلب رجلا ً هارباً منه فأدركه و لم يره ، و قد قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ} [سورة الشعراء:61-62] فنفى

(1) الفصل في الملل و الأهواء و النحل (3 / 8) ، و انظر ما قاله الإمام السمعاني في تفسير القرآن (2 / 132 ـ 133) فهو مقارب لما ذكره ابن حزم .

موسى الإدراك مع إثبات الترائي ؛ فعلم أنه قد يكون رؤية بلا أدراك ، والإدراك هنا هو إدراك القدرة أي ملحوقون محاط بنا ، وإذا انتفى هذا الإدراك فقد تنتفى إحاطة البصر أيضا .[1]

الوجه الثاني : المخالف لا يقول بعموم معنى الإدراك الذي ذكره في تفسير الآية :

ذهب المعتزلة إلى أن معنى الإدراك في الآية هو الرؤية ، فيلزم من ذلك إثبات البصر للخالق سبحانه و تعالى ؛ فالباري سبحانه و تعالى نفى إدراك الأبصار لذاته ، و أثبت إدراكه لهذه الأبصار ، فإن كان المراد بالإدراك المنفي أي نفي الرؤية و البصر ؛ فالإدراك المثبت يراد به إثبات ذات المعنى للخالق سبحانه و تعالى ، و هذا مما لا يقول به المخالف ، و إن كان الإدراك المثبت للخالق مغاير لمعنى الرؤية و البصر المطلق ؛ فكذلك الإدراك المنفي مغاير في المعنى للرؤية و البصر المطلق .[2]

و لا يخفى أن التناقض و الاضطراب في القول و عدم الثبات عليه مظهر لبطلانه .

الوجه الثالث : على التسليم بقول المخالف ؛ فإن الآية من قبيل المطلق المقيد أو العام المخصص :

لو سُلِمَ للمخالف المعنى الذي ذكره في تفسير الإدراك ، و كون المراد به هو نفي الرؤية ، فهذه الآية يدخلها التقيد ، فقد ورد عن جمع من أهل العلم بأن الرؤية المنفية في الآية إنما هي رؤية الخالق سبحانه و تعالى في الدنيا لا في الآخرة ، و من هؤلاء أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها[3] .

و إسماعيل بن علية[4] .

---

(1) منهاج السنة (2 / 317 ـ 318) مختصرا ، و انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 553) ، و للحافظ ابن جرير الطبري ـ ’ ـ بيان و تفصيل حول هذه المسألة ـ التفريق بين الرؤية و الإدراك في المعنى ـ انظر : تفسير الطبري (12 / 14 ـ 15) ، و انظر الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (2 / 832 ـ 833) .

(2) و انظر : أصول الدين للبغدادي (101) ففيه ما يقارب هذا الاعتراض على المعتزلة في تفريقهم بين الإدراك المنفي و الإدراك المثبت .

(3) انظر ما يلي :تفسير الطبري (12 / 16 ـ 17) ، و تفسير ابن أبي حاتم (4 / 1362) .

(4) انظر : تفسير ابن أبي حاتم (4 / 1363) ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة للالكائي (3 / 577) .

و نعيم بن حماد [1] ، و غيرهم . [2]

و من العلماء من ذهب إلى تخصيص العموم الوارد في الآية بالأفراد لا بالوقت ، فجعل قوله تعالى : {ﭢ ﭣ ﭤ} [سورة الأنعام:103] خاص بأبصار الكفار لا المؤمنين ذلك أن الله سبحانه و تعالى قال : {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ} [سورة المطففين:15] ، و منهم من ذهب إلى غير ذلك من أوجه التخصيص . [3]

فعلى أي حال فإن هذه الآية يدخلها الإحتمال ، و الدليل إذا دخله الإحتمال بطل الإستدلال به . [4]

الوجه الرابع : الجمع بين النص أولى من المعارضة بينها :

إنّ الجمع بين النصوص الشرعية الواردة في المسألة الواحدة أولى من المعارضة بينها ـ لو سلم أن هناك تعارض ـ و حيث أمكن الجمع بين هذه الآيات ؛ فالمصير إليه واجب.

بيان بطلان الأمر الثاني :

و هذا الأمر ـ الذي بنى عليه المخالف ـ احتجاجه باطل من وجهين :

الوجه الأول : النفي المحض أظهر في الدلالة على الذم منه على المدح :

زعم المخالف بأن الباري سبحانه تمَدّح ـ في هذه الآية ـ بأنه لا يرى ، و ما كان نفيه مدحاً فوجوده ذماً و نقصاً .

فالقول في جوابه : إن هذا الوجه من الاستدلال دليل عليك في إثبات الرؤية لا دليل لك في نفيها . و بيان ذلك أن يُقال : إن اللّه سبحانه وتعالى أورد هذه الآية في سياق المدح ، و معلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية ، و أما العدم المحض فليس

---

(1) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة للالكائي (3 / 562) الأثر رقم (890) ، و (3 / 577)

(2) انظر على سبيل المثال ما يلي : شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة (3 / 577) ، و زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (3 / 98) ، و تفسير القرآن للسمعاني (2 / 133) ، و الدر المنثور (6 / 163) ، و الإبانة عن أصول الديانة (15) ، و الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (2 / 831) .

(3) انظر : الإبانة للأشعري (15 ـ 16) ، وتفسير الطبري (12 / 18 ـ 19) ، و تفسير ابن كثير (3 / 302 ـ 304) ،

(4) انظر منهاج السنة (2 / 321) .

بكمال ، فلا يُمدح الرب به على الإطلاق ، وإنما يُمدح به إذا تضمن أمراً وجودياً كمدحه بنفي السنة و النوم المتضمن كمال قيوميته ، و نفي الموت المتضمن كمال الحياة ، و نفي المثل المتضمن لكمال ذاته و صفاته ، و لهذا لم يُمدح الخالق سبحانه و تعالى بعدم محض لا يتضمن أمراً ثبوتياً ؛ لإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم و يماثله ، و لا يوصف الكامل بأمر يشترك فيه مع المعدوم و يماثله فيه ؛ فلو كان معنى قوله تعالى : {ٿ ٹ ٺ} [سورة الأنعام:103] أي أنه لا يُرى بحال ، لما كان ذلك مدحاً و كمالا ً ؛ لمشاركته المعدوم في هذا الوصف ، فإن العدم الصرف لا يُرى و لا تدركه الأبصار ، , و الرب جل جلاله يتعالى أن يُمدح بما يشاركه فيه العدم المحض ، فإذا المعنى : أنه يُرى و لا يدرك ، و لا يحاط به . فقوله سبحانه و تعالى {ٿ ٹ ٺ} [سورة الأنعام:103] يدل على غاية العظمة ، و أنه أكبر و أعظم من كل شيء و أنه لعظمته لا يُدرك و لا يُحاط به .[1]

و ما ورد عن السلف موافق لهذا المعنى و مبين له ، فقد روى الطبري عن عكرمة (ت107هـ) عن ابن عباس قال : إن النبي ¢ رأى ربه . فقال رجل عند ذلك : أليس قال الله : {ٿ ٹ ٺ} [سورة الأنعام:103] فقال له عكرمة : ألست ترى السماء ؟ قال : بلى . قال : فكلها ترى ؟[2]

و عن ابن عباس ـ _ ـ أنه قال في تفسير هذه الآية : " لا يُحيط بصر أحد بالملك "[3]

و متقدموا علماء الأمة و متأخروهم على أن المراد بالإدراك إنما هو نوع خاص من الرؤية لا مطلق الرؤية ؛ فالإدراك رؤية بصرية

(1) انظر : حادي الأرواح للإمام ابن القيم (369 ـ 371) ، و منهاج السنة (318 ـ 320) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 554 ـ 555) ، مجموع الفتاوى (16 / 87 ـ 88) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 214 ـ 215) .

(2) تفسير الطبري (22 / 513) ، و انظر : تفسير ابن أبي حاتم (4 / 1363) الأثر رقم (7737) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 307) الأثر رقم (443) ، و التصديق بالنظر إلى الله تعالى (112 ـ 113) الأثر رقم (63) و هو في كتاب الشريعة (2 / 1050) ، و كتاب الرؤية للدارقطني (353) الأثر رقم (278) .

(3) تفسير الطبري (12 / 13) الأثر رقم (13694) ، و في در المنثور (6 / 162) ، بالله (بدل الملك) .

مع إحاطة البصر بالمرئي ، و هذا منفي عن الله سبحانه و تعالى ؛ لأن الباري أكبر من كل كبير ، و أعظم من كل عظيم ، فجل عن أن يحيط به الخلق علماً ، أو أن يدركوه بصراً .[1]

الوجه الثاني : نفي الإدراك في الرؤية دليل على ثبوتها لا على نفيها :

و بيان ذلك أن يقال : إن نفي الإدراك لا يكون إلا عن رؤية ؛ ذلك أنه يُقالُ للرجل : لم يدرك فلان العلم . و يعنون بذلك أنه نال من هذا العلم و لكنه لم ينل جميعه ، أو لم يحيط به .[2]

و هذا الوجه إنما ذكرته ليتبين للمطلع أن الآية ـ بحمد الله ـ في الد لالة على إثبات رؤية الخالق أظهر منها في الدلالة على نفي الرؤية ، و هذا شأن عامة الأدلة الشرعية الصحيحة التي يوردها المخالفون ، فهي أدلة عليهم في بيان فساد أقوالهم ، و الحمد لله رب العالمين .

---

(1) تقدم في الأوراق الماضية ـ قريباً ـ بيان ذلك و انظر أيضاً ما يلي : تفسير الطبري (12 / 13) ، و التصديق بالنظر إلى الله تعالى للآجري (112) و في كتاب الشريعة (2 / 1048) ، و الإبانة لابن بطة الكتاب الثالث / تتمة الرد على الجهمية (3 / 72) ، و الحجة في بيان المحجة للأصبهاني (2 / 250 ـ 251) .

(2) انظر الحجة في بيان المحجة (2 / 251) و انظر حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية للدواني (2 / 179) ففيه إشارة إلى هذا المعنى المذكور هنا .

الآية الثانية : { ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ } [سورة الأعراف:143]

قال القاضي عبدالجبار : " فأما شيوخنا رحمهم الله ، فقد استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى لا يرى ، لأنه تعالى قال : { ﯝ ﯞ } [سورة الأعراف:143] و ذلك يوجب نفي رؤيته تعالى في المستقبل أبدا ، فإذا صح ذلك من موسى وجب مثله في الأنبياء و المؤمنين " (1)

يظهر بطلان قول المخالف من أوجه :

الوجه الأول : " لن " لا تفيد التأبيد في النفي :

قال ابن هشام (ت761هـ): و " لن " حرف يفيد النفي و الاستقبال ، بالاتفاق ، و لا يقتضي التأبيد . (2)

فالقول بأن " لن " تفيد تأبيد النفي قول غير صحيح و يدل على ذلك أمور :

الأمر الأول : إنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها ، و قد جاء ذلك ، قال تعالى : {ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ} [سورة يوسف:80]

الأمر الثاني : لو كانت للتأبيد لم يُقيد منفيها باليوم ، كقوله تعالى : { ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ} [سورة مريم:26] . (3)

الأمر الثالث : أنها لو كانت تفيد التأبيد و قُيِّدّت به ، كقوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ} [سورة البقرة:95] لكان في ذلك تكرار في الكلام و الأصل عدمه . (4)

الأمر الرابع : أتت النصوص الشرعية بنفي دلالتها على التأبيد المطلق في المستقبل و لو قُيِّدّت به ، قال تعالى ـ مخبراً عن عدم تمني الكفار للموت ـ {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ} [سورة البقرة:95]

---

(1) متشابه القرآن (1 / 296) ، و انظر : المغني (4 / 161 ـ 196) ، وشرح الأصول الخمسة (264 ـ 265) ، و المختصر في أصول الدين للقاضي عبدالجبار ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 191) ، و الكشاف للزمخشري (2 / 144 ـ 148) ، و الرائق في تنزيه الخالق (173) ، و الموجز لأبي عمار الإباضي (1 / 150) ، و الإلهيات لجعفر سبحاني (2 / 137) .

(2) |شرح قطر الندى و بل الصدى| (66) ، و انظر : تاج العروس (18 / 515) .

(3) |مغني اللبيب عن كتب الأعاريب| (1 / 284) .

(4) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (1 / 284) .

و قال تعالى ـ مخبراً عن تمنيهم الموت في الآخرة ـ : {ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ} [سورة الزخرف:77] . فثبت بذلك أنّ " لن" لا تقتضي النفي المؤبد . (1)

الوجه الثاني : النفي الوارد في الآية مقصور على المطلوب و لا يتجاوزه إلى غيره إلا بدليل :

يقال للمخالف : إن نبي الله موسى ـ ـ طلب رؤية الخالق سبحانه و تعالى في الدنيا ، فأجابه الخالق بقوله : { ۇ ۆ } [سورة الأعراف:143] ، فيكون هذا النفي متعلقاً بالمسؤول عنه ـ و هو طلب الرؤية في الدنيا ـ لا يتجاوزه إلى غيره إلا بدليل من النص أو من خارجه ، و لا دلالة في النص على أن الرؤية منفية عن الخالق في الآخرة ـ كما هي في الدنيا ـ و أما الدلالة من خارج النص فهي على إثبات الرؤية في الآخرة لا على نفيها ، و نصوص إثبات رؤية الخالق في الآخرة بلغت حد التواتر .[2]

الوجه الثالث : لو سلم للمخالف بعموم نفي الرؤية ، فهذا العموم مخصص :

يقال للمخالف : لو سلمنا أن " لن " يلزم منها عموم النفي و إطلاقه ، فهذا العموم أو الإطلاق الوارد في الآية مخصص ، و مقيد بغيره من النصوص التي ورد فيها إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة .[3]

الوجه الرابع : الآية دليل على إثبات الرؤية لا على نفيها :

يقال للمخالف : هذه الآية دليل لنا في إثبات رؤية الخالق سبحانه و تعالى ، و ذلك ظاهر بأمور :

الأمر الأول : الأنبياء أعلم الخلق بما يجوز و ما يمتنع في حق الخالق من الصفات :

---

(1) انظر ما يلي : الحجة في بيان المحجة للأصبهاني (2 / 251) ، تفسير البغوي (3 / 276) ، و بدائع الفوائد للإمام ابن القيم (1 / 96 ـ 97) ، و حادي الأرواح (363) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 214) ، و أصول الدين للبغدادي (99 ـ 100) ، و الإنصاف للباقلاني (179) ، و التمهيد لقواعد التوحيد (84) ، و حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية (181) .

(2) انظر : تفسير القرآن للسمعاني (2 / 212) ، و تفسير البغوي (3 / 276) ، وأضواء البيان للشنقيطي (2 / 297) ، و الإنصاف للباقلاني (178) ، و تمهيد الأوائل (306 ـ 307) ، و أبكار الأفكار للآمدي (1 / 524) .

(3) انظر تمهيد الأوائل (307) .

موسى ـ ـ نبي من أنبياء الله ، بل هو من أعلى الأنبياء منزلة و مكانة عند الخالق سبحانه و تعالى ، فهو بذلك من أعلم الخلق بما يجوز و ما يمتنع في حق الباري سبحانه و تعالى ، و لو كانت الرؤية ممتنعة في حقه سبحانه و تعالى لما سألها موسى ، فطلبه ـ ـ للرؤية دليل على إمكانيتها و جواز وقوعها في حق الباري سبحانه و تعالى .
قال الإمام ابن القيم ـ ’ ـ : " لا يُظن بكليم الرحمن و رسوله الكريم عليه أن يسأل ربه ما لا يجوز عليه "[1]

الأمر الثاني : عدم إنكار الله لسؤال موسى دليل على جواز الرؤية في حقه سبحانه :

الخالق لم ينكر على نبيه سؤاله الرؤية ، و لو كانت لا تجوز في حق الباري لأنكر عليه سؤاله كما أنكر على نوح ـ ـ سؤاله نجاة ابنه من الإغراق و كان الابن من الكافرين ، فأنكر سبحانه و تعالى هذا السؤال من نوح فقال : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ} [سورة هود:46] فسؤال موسى ـ ـ متعلق بذات الباري سبحانه و تعالى ، فلو كان مخالف لما يجوز في حقه سبحانه و تعالى لكان أولى بالإنكار من سؤال نوح .
و قال الإمام ابن القيم ـ ’ ـ : " الله سبحانه و تعالى لم ينكر عليه سؤاله ، و لو كان محالا لأنكره عليه ، و لهذا لما سأل إبراهيم الخليل ربه تبارك و تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى لم ينكر عليه ، و لما سأل عيسى ابن مريم ربه إنزال المائدة من السماء لم ينكر سؤاله ، و لما سأل نوح نجاة ابنه أنكر عليه سؤاله و قال : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ} [سورة هود:46-47] "[2]

الأمر الثالث : علق الله حصول الرؤية على ممكن و هذا يدل على

(1) حادي الأرواح (362) ، و انظر ما يلي : الإبانة للأشعري (14) ، و تفسير القرآن لابن أبي زمنيين (2 / 141) ، وشرح العقيدة الطحاوية (1 / 213) ، و أضواء البيان للشنقيطي (2 / 297) ، و الإنصاف للباقلاني (25 ،47 ، 177) ، و تمهيد الأوائل (302 ـ 303) ، و الغنية في أصول الدين (146) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 117) .
(2) حادي الأرواح (362) ، و انظر: تفسير القرآن للسمعاني (2 / 212) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 213) .

إمكانية وقوعها :

إن تعليق الأمر المطلوب بالممكن فيه دلالة على إمكانه ، فالخالق سبحانه و تعالى علّق حصول الرؤية على استقرار الجبل في مكانه ، و استقرار الجبل ممكن إذا أراد الله ذلك.

قال الإمام البغوي ـ ’ ـ : " علق الرؤية على استقرار الجبل ، و استقرار الجبل على التجلي غير مستحيل إذا جعل الله تعالى له تلك القوة ، و المُعَلّق بما لا يستحيل لا يكون محالا "[1]

و قال الإمام ابن القيم ـ ’ ـ : " الله سبحانه و تعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقراً مكانه ، و ليس هذا بممتنع في مقدوره ، بل هو ممكن ، و قد علق به الرؤية ، و لو كانت محالاً في ذاتها لم يعلقها بالممكن في ذاته "[2]

الأمر الرابع : الخالق بين أن المانع من الرؤية إنما هو ضعف موسى لا امتناع رؤية ذاته :

لو كان المانع من رؤية الله هو استحالة هذه الرؤية و امتناعها في حقه سبحانه و تعالى ، لبين ذلك ؛ فيقول لموسى ـ ـ إني لا أرى أو لا يمكن رؤيتي . أو أجاب موسى بما يفيد هذا المعنى ، و لكنّا وقفنا على أنّ الخالق علل عدم تحقيق الرؤيا لموسى عليه بالسلام بضعف المخلوق عن الثبات أمام الخالق سبحانه و تعالى ، و هذا فيه دلالة ظاهرة على أن المانع من رؤية الباري في الدنيا ليس الا متناع ، و إنما ضعف الخلق عن احتمالها .[3]

و بهذا يظهر أن الآية دليل على إثبات الرؤية لا على نفيها ، و هذا شأن النصوص الشرعية التي يستدل بها أرباب التعطيل فهي في غ البها ناقضة عليهم لا عاضدة لهم .

(1) تفسير البغوي (3 / 276) .

(2) حادي الأرواح (362) ، و انظر ما يلي : الإبانة للأشعري (15) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 213) ، و الإنصاف للباقلاني (179) ، و الغنية في أصول الدين (146) ، و أبكار الأفكار للآمدي (1 / 518) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 117) ، و حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية (2 / 170 ـ 171) .

(3) انظر : حادي الأرواح (362) ، شرح العقيدة الطحاوية (1 / 213) .

الآية الثالثة : قوله تعالى : { ۀ ہ ہ ۂ ۃ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ }[سورة النساء:153]

الآية الرابعة : قوله تعالى : {ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ}[سورة البقرة:55-56]

قال القاضي عبدالجبار : أخبر أنه عاقبهم بإنزال الصاعقة بهم لما قالوا ذلك ، و إنزال العقوبة على الشيء يدل على أنه باطل ؛ لأن الله عز وجل لا يعاقب على الحق ، و إنما سأل قوم موسى عليه السلام ذلك ؛ لكي يرد الجواب من قبله تعالى في أنه لا يرى حسب ما سمعوه من موسى . و إنما سأل صلى الله عليه عن لسان قومه ، فلحقه و لحقهم ما ذكره تعالى ، ثم أحياهم بعد أن أماتهم ؛ لكي يطيعوه و يحولوا عن هذه الطريقة ، فلهذا قال عز و جل {ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ} [سورة البقرة:56] يعني لكي تشكروا بالتمسك بالطاعة و العدول عن المعصية .[1]

قول المخالف ساقط من وجهين :

الوجه الأول : إن موجب السخط ليس هو استحالة المسؤول عنه و امتناعه ، بل الاستكبار و الجحود :

فأهل الكتاب سألوا الرسول ¢ إنزال كتاب من السماء ، و المشركون كذلك سألوا الرسول ¢ إنزال الملائكة ـ في غير ذلك من الأسئلة ـ فعاب الله عليهم هذا الأسئلة ، لا لأن المسؤول عنه ممتنع الحدوث و الوقوع ، و لكن لأن السؤال صادر عن تكذيب و شك و مكابرة ، و هذا موجب غضب الخالق سبحانه و تعالى على السائل .

و هذا شأن سؤال اليهود لنبي الله موسى ـ ـ فقد كان سؤالهم عن مكابرة و تكذيب و شك ، و يبين ذلك سياق النص ، فقد قالوا : {ھ ے ے ۓ ۓ ﮮ ﮯ } [سورة البقرة:55] و لا يخفى أن في هذا القول من التكذيب و الطعن في نبي الله ما هو ظاهر لكل أحد ،

---

(1) متشابه القرآن (1 / 93) مختصرا، و انظر : متشابه القرآن (1 / 297) (2 / 529) ، و شرح الأصول الخمسة (262 ـ 263) ، و المغني (4 / 163) ، و المختصر في أصول الدين للقاضي عبدالجبار ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 191) ، و الكشاف للزمخشري (1 / 170 ، 618) (2 / 144) ، و الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ (4 / 10 ـ 12) ، و حق اليقين في أصول الدين (63 ـ 64) ، و الإلهيات لجعفر سبحاني (2 / 135 ـ 136) .

فهم قد رأوا الآيات و عاينوا المعجزات في إهلاك عدوهم و إنجائهم ثم هم بعد ذلك لا يؤمنون و لا يصدقون ؟! بل و جعلوا تكذيب نبيهم أصلا ً ثم طلبوا رؤية الخالق ليتحولوا عن هذا الأ صل ، و هذا فيه من الكفر و الإلحاد ما هو ظاهر لمن قرأ النص وتمعنه .
قال الإمام أبو الحسن الأشعري ـ ’ ـ : " فإن قال قائل قد استكبر الله سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار فقال : {ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ۇ ۇ} [سورة النساء:153] فيقال لهم إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز و جل على طريق الإنكار لنبوة موسى و ترك الإيمان به حتى يروا الله لأنهم قالوا : {ﮬ ے ے ۓ ۓ ﮮ ﮯ } [سورة البقرة:55] فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى ـ ـ حتى يريهم الله نفسه استعظم الله سؤالهم من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليهم ، كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا ، ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا " (1)

الوجه الثاني : قول المخالف فيه انتقاص لجانب نبي الله و جرأة عليه :

إن في الزعم بأن نبي الله ـ موسى ـ يسمع من يسأل ما لا يجوز في حق الخالق سبحانه و تعالى ثم لا ينكر عليه و لا يغضب منه و لا يذود عن جناب ربه انتقاص لنبي الله و غض من جانبه .
و الله أكبر في قلب نبيه و أجل من أن يصمت عن خطأ في جنبه ، فموسى عليه الصلاة و السلام رد على فرعون باطل قوله في الخالق سبحانه و تعالى و آياته ، فقال : {ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە} [سورة الإسراء:102] ، و رد على السحرة و من معهم هم جميع و هو واحد فقال : {ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې} [سورة طه:61] فهل يعقل أن يضعف أو يجبن عن الرد على قومه .
و المخالف لم يقف عند هذا الحد في الجرأة على نبي الله بل

(1) الإبانة (16) ، و انظر : نقض الإمام الدارمي على المريسي (1 / 366) ، و الإ نصاف للباقلاني (185) ، و تمهيد الأوائل (309 ـ 310) ، و شرح العقائد النسفية للتفتازاني (132 ـ 133) .

ذهب إلى أنه عليه الصلاة و السلام وافق قومه في طلب ما لا يجوز في حق الباري سبحانه و تعالى !

الوجه الثالث : إثبات رضى نبي الله بإيقاع طلب الرؤية من قومه دليل على إثبات الرؤية و جوازها في حق الخالق سبحانه و تعالى :

إن زعم المخالف بأن موسى ـ ـ أعلمهم بأن الرؤية لا تجوز في حق الخالق ثم رضي منهم هذا السؤال ليقفوا على عدم جوازها بأنفسهم قول ظاهر الفساد ، فموسى ـ ـ ما كان ليترك إنكار قول أو سؤال باطل في حق الله . قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ} [سورة الأعراف:138]

فبني إسرائيل لما رأوا إناساً يعكفون على أصنام لهم قالوا لنبي الله : {ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ } [سورة الأعراف:138] . فرد عليهم طلبهم و قال لهم : {ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ} [سورة الأعراف:138] فما كان ـ ـ ليترك الرد عليهم و قد سألوا ما لا يجوز في حق الله ، و لو كان طلب رؤية الله من هذا القبيل لأنكر عليهم هذا الطلب و رده ابتداءً .[1]

فعدم إنكار نبي الله للسؤال فيه دلالة على إمكانية وقوع الرؤية في الدنيا و جواز سؤالها .

---

(1) انظر : أصول الدين للبغدادي (99) ، و شرح العقائد النسفية للتفتازاني (132 ـ 133) .

الآية الخامسة : قوله تعالى : {گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ} [سورة الأنبياء:30]

الآية السادسة : قوله تعالى : {ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ} [سورة الفرقان:45]

الآية السابعة : قوله تعالى : {ژ ک ک ک ک گ گ گ} [سورة الفيل:1]

حمل القاضي عبدالجبار معنى رؤية الباري ـ الواردة في النصوص الشرعية ـ على العلم ، فقال : المراد بـ " سترون ربكم يوم القيامة " أي ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر ... ثم قال : و الرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن و ورد به الشعر . فقال الله تعالى : {ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ} [سورة الفرقان:45]، و قال : {ژ ک ک ک ک گ گ گ} [سورة الفيل:1] و قال : {گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ} [سورة الأنبياء:30] .[1]

قول المخالف ساقط من أوجه :

الوجه الأول : أن النصوص الشرعية الصريحة الثابتة أتت بـ التصريح بنوع الرؤية :

لا خلاف بين أهل السنة و معارضيهم من أن " رأى " تارة تكون بصرية ، و تارة قلبية ، و تارة تكون من رؤيا المنام ، و غير ذلك ؛ و لكن الكلام لا يخلو من قرينة تخَلِّص أحد معانيه من البقية ، و إلا لو أخلى المتكلم كلامه من القرينة المخلِّصة لأحد معانيه لكان مجملا مبهما ، لا مبيّنا موضحاً .[2]

و لقد قطع الرسول ¢ على أرباب التعطيل حججهم ، و صرح ¢ بما أراده من معنى الإثبات في الرؤية ، فعن أبي هريرة ـ _ ـ أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة . قال (¢) : ((هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه حجاب . قالوا : لا يا رسول الله . قال : فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب . قالوا : لا . قال : فإنكم ترونه كذلك)) متفق عليه[3] .

و قد ورد التصريح بأن الرؤية عيانا ، فعن جرير بن عبد الله أن النبي ¢ قال : ((إنكم سترون ربكم عيانا))[4]

---

(4) شرح الأصول الخمسة (270) مختصرا ، و انظر : المغني (4 / 231) .

(2) انظر : شرح العقيدة الطحاوية (1 / 249) .

(3) أخرجه البخاري في صحيحه (1 / 260 ـ 261) حديث رقم (806) ، و مسلم في صحيحه (1 / 163 ـ 167) حديث رقم (299) .

(4) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 390) حديث رقم (7435) .

الوجه الثاني : هذا القول فيه طعن في أكابر الأمة و علمائها و أفضل مقدميها :

إنّ المخالف حرّف قول الرسول ¢ : سترون ربكم يوم القيامة . فقال المراد به ستعلمون ربكم .

فهل الرؤية التي سأل عنه أصحاب الرسول ¢ بمعنى العلم ؟!

و هل يظن عاقل بأصحاب رسول اللّه ¢ أن يقولوا للرسول ¢ هل نعلم ربنا يوم القيامة ؟! فواللّه لو لم يعلموا ربهم في الدنيا ـ قبل الآخرة ـ لما كانوا مؤمنين .

فلو أراد طاعن أن يطعن في أحد ما استطاع أن يأتي بفوق ما أتى به هذه المحرف من اللمز و الطعن في أفضل الأمة بعد نبيها ¢ . (1)

فما بقي لنا إلا أن نقول : إن الصحابة رضوان اللّه عليهم سألوا الرسول ¢ عن رؤية الخالق عياناً في الآخرة ؛ فكان جواب الرسول ¢ بحصول الرؤية في الآخرة عياناً، و أنها رؤية صريحة و صحيحة ، غاية في الظهور و عدم الخفاء ، و هذه الرؤية في الوضوح و الظهور كوضوح و ظهور رؤية القمر ليلة البدر ، و فيه تمثيل الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي .

و هذا بحمد لله كافٍ في بيان فساد ما ذكره المخالف من التشبيه .

---

(1) و انظر ما قاله الإمام الدارمي ـ ’ ـ في نقضه على المريسي (1 / 359 ـ 361) .

الآية الثامنة: قوله تعالى : {ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ}[سورة البقرة:280] .

الآية التاسعة : قوله تعالى : {ئى ئي بج بح بخ}[سورة النمل:35]

استدل القاضي عبدالجبار في تحريف معنى النظر ـ إلى الله يوم القيامة ـ الوارد في قوله تعالى : {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} [سورة القيامة:22-23] بهاتين الآيتين ، و زعم أن معنى النظر هنا هو الا نتظار لا الرؤية بالعين (1) .

و ما ذكره من التحريف بيّن السقوط ؛ فالنظر في اللغة إذا أطلق فا لأصل في معناه الحمل على الرؤية و التأمل ثم يُسْتَعارُ و يُتسع في معناه .

قال ابن فارس : " النون و الظاء و الراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد و هو تأمل الشيء و معاينته ، ثم يُسْتَعارُ و يُتّسعُ فيه " (2)

و قال الأزهري : " ومن قال : إن معنى قوله : {ﭝ ﭞ ﭟ} [سورة القيامة:23] يعني منتظرة . فقد أخطأ ؛ لأن العرب لا تقول : نظرت إلى الشيء . بمعنى انتظرته ، إنما تقول : نظرت فلانا . أي انتظرته ، ومنه قول الحطيئة :

وقد نظَرتكُمُ أبْنَاءَ صَادِرَةٍ لِلوِرْدِ طال بها حَوْزِي وتنْساسِي

فإذا قلت : نظرت إليه . لم يكن إلا بالعين ، وإذا قلت : نظرت في ا لأمر . احتمل أن يكون تفكرا وتدبرا بالقلب " (3)

فإذا كانت الرؤية بالعين هي الأصل في معنى النظر ، و هذا محل اتفاق بيننا و بين المخالف ، و بخاصة ـ كما أشار الأزهري ـ إذا عُدّيت بإلى فلا يُتَحول عن هذا الأصل إلا بدليل موجب للتحول ، سواءً كان دليلا متصلا بالنص أو منفصلا عنه ، و لا دليل لدى المخالف ، لا من النص ، و لا من خارجه يسند ما ذهب إليه من تحريف المعنى ، إلا ما يزعمه من معارضة المعنى الشرعي لموجب العقل ، و هذا العقل الذي عطل بموجبه النص عن دلالته اللغوية الشرعية غير مسلم له به ، بل الخلاف واقع بيننا و بينه في ثبوته و صحته ؛ فيلزم من ذلك أن يبقى النص على أصل دلالته اللغوية ـ

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة (245 ـ 246) .

(2) معجم مقاييس اللغة (5 / 555) .

(3) تهذيب اللغة (14 / 371) ، و انظر لسان العرب (5 / 216 ـ 217) .

و هو إثبات نظر البصر على الحقيقة ـ دون تحريف .

الآية العاشرة : قوله تعالى : {ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ} [سورة الأعراف:198]

استدل القاضي عبدالجبار على نفي دلالة قوله تعالى : {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} [سورة القيامة:22-23] على إثبات رؤية الباري في الآخرة بقوله تعالى : {ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ} [سورة الأعراف:198] و قال : اثبت النظر و نفى الرؤية ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام .[1]

و جوابه أن يُقال : إن هذا النص دليل لأهل الإثبات على مخالفيهم في إثبات رؤية الباري ، فإن النظر إذا وصف به الحي فالأصل فيه إثبات البصر و الرؤية ، و هذه الأصنام لما كانت موات لا تبصر احتيج في وصفها بالنظر إلى القيد للتفريق بين وصفها بالنظر و وصف الحي به ؛ فلا حاجة في وصفنا للحي بالنظر أن نقول : ينظر و يرى . أو ينظر و يبصر ؛ لأن الأصل في معنى النظر دلالته على الرؤية و البصر ، أما هذه الأصنام الموات فتخالف أصل إطلا ق النظر ؛ فلذلك قيد النظر ـ حال وصفنا إياها به ـ بأنه نظر مع عدم إبصار .

(1) شرح الأصول الخمسة (244) .

الفصل الثاني : الاحتجاج بالآيات في باب الصفات الذاتية الخبرية

ونقده و فيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : صفة الوجه لله .

المبحث الثاني : صفة اليد لله .

المبحث الثالث : صفة العين لله .

المبحث الأول : صفة الوجه لله .
لقد أتت النصوص الشرعية المتواترة في إثبات هذه الصفات ـ الصفات الذاتية الخبرية ـ للباري سبحانه و تعالى ، و تلقاها سلف ا لأمة بالقبول و التسليم ، و أمروها كما جاءت من غير تحريف و لا تمثيل ، و تواترت النقول عنهم بذلك ؛ حتى نبت في الأمة من تشربت قلوبهم الأهواء الوافدة و البدع المحدثة ؛ فجعلوا ظاهر ما وصف به الخالق نفسه ـ من الصفات ـ دالا ً على التمثيل ، و راموا تحريف دلالة النصوص و تعطيلها عن معانيها طلباً لتنزيه الخالق ـ بزعمهم ـ عما لا يليق به .
و صفات الباري التي سأوردها في هذا الفصل تواترت النصوص الشرعية في ذكرها ، و تواتر النقل عن السلف في إثباتها كما أتت دون تحريف و لا تمثيل ، و من تلك الصفات صفة الوجه و اليد و العين لله [1] ؛ ففي إثبات الوجه : قال تعالى :{ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ} [سورة القصص:88] و قال تعالى : {ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ} [سورة الرحمن:27]
و قال تعالى : {ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ} [سورة الإنسان:9]
و من السنة قوله ¢ : ((جنتان من فضة آنيتهما و ما فيهما ، و جنتان من ذهب آنيتهما و ما فيهما ، و ما بين القوم و بين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن)) متفق عليه [2]
و قال الرسول ¢ : ((إن الله قد حرم على النار من قال لا اله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله)) [3]
و عنه عليه الصلاة و السلام أنه كان يقول في دعائه : ((و أسألك لذة النظر إلى وجهك)) [4]

---

(1) و سأفرد في هذا المبحث ذكر الوجه ، أما صفة اليد و العين فسيأتي ذكرهما في المبحثين اللاحقين إن شاء الله .
(2) أخرجه البخاري في صحيحه (3 / 303) رقم (4878) ، و مسلم في صحيحه (1 / 163) رقم (296) .
(3)أخرجه البخاري في صحيحه (1 / 154) رقم (425) ، و مسلم في صحيحه (1 / 455) رقم (263) .
(4) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (30 / 264 ـ 265) رقم (18325) ، و انظر : سنن النسائي (3 / 62 ـ 63) رقم (1305) ، و كتاب التوحيد لابن خزيمة (1 / 29 ـ 30) رقم (13) ، و مصنف ابن أبي شيبة (10 / 61 ـ 62) رقم (29836) ،

أقوال الناس في وصف الله بالوجه :

القول الأول : إثبات الوجه للباري سبحانه و تعالى من غير تمثيل و لا تكييف ، و لا تعطيل و لا تحريف :

ذهب أهل السنة و الجماعة إلى إثبات الوجه للباري سبحانه و تعالى من غير تمثيل و لا تعطيل ، قال أبو بكر ابن خزيمة - رحمه الله - : " ألا يعقل ذوو الحجا ـ يا طلاب العلم ـ أنّ النبي ¢ لا يسأل ربه ما لا يجوز كونه ، ففي مسألة النبي ¢ ربه لذة النظر إلى وجهه أبين البيان ، و أوضح الوضوح أن لله ـ عز و جل ـ وجهاً ، يتلذذ بـ النظر إليه من منّ الله ـ جل و علا ـ عليه ، و تفضل بالنظر إلى وجهه "[1]

و قال رحمه الله : " أثبت الله لنفسه وجهاً ، وصفه بالجلال و الإ كرام ، و حكم لوجهه بالبقاء ، و نفى الهلاك عنه .

فنحن ، و جميع علمائنا من أهل الحجاز و تهامة و اليمن ، و العراق و الشام و مصر ، مذهبنا : أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه ، نقر بذلك بألسنتنا ، و نصدق ذلك بقلوبنا ، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين ، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين ، و جل ربنا عن مقالة المعطلين "[2]

و إثبات الوجه لله سبحانه و تعالى ثابت ـ بحمد الله ـ عن سلفنا الصالح و تابعيهم من المتقدمين و المتأخرين ، و النقل في هذا الباب أكثر من أن يحصى .[3]

و مسند البزار (4 / 228 ـ 229) رقم (1392) ، و صحيح ابن حبان (5 / 304 ـ 305) رقم (1971) ، و الرد على الجهمية لابن منده (96) رقم (86) ، و الرد على الجهمية للدرامي (98 ـ 99) رقم (188) ، و السنة لابن أبي عاصم (1 / 302 ـ 303) رقم (433 ، 434) ، و السنة لعبدالله بن أحمد بن حنبل (1 / 254 ـ 255) رقم (466 ، 467 ، 468) ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (3 / 540 ـ 541) رقم (844 ، 845) ، و الأسماء و الصفات للبيهقي (1 / 316) رقم (244) ، و كتاب الدعاء للطبراني (2 / 1079) رقم (624) ، و قال الحاكم صحيح ؛ و وافقه الذهبي ، المستدرك (1 / 705 ـ 706) قم (1923) .

(1) كتاب التوحيد (1 / 30) .

(2) التوحيد لابن خزيمة (1 / 25 ـ 26) . مختصراً و انظر (1 / 53) .

(3) انظر ـ إشارة لا حصراً ـ ما يلي : التبصير للطبري (133 ـ 134 ، 142) ، و التوحيد لابن منده (3 / 36) و ما بعدها ، و الرد على الجهمية لابن منده (94 ـ 103) ، و التوحيد لابن خزيمة (1 / 24 ـ 81) ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة و

و كثير من متقدمي المثبتة من أهل الكلام ذهبوا إلى إثبات هذه الصفة [1] كالإمام أبي الحسن الأشعري [2] ، و الباقلاني [3] و البيهقي [4] .

<u>القول الثاني : إنكار وصف الوجه عن الله:</u>

أنكر المعتزلة صفة الوجه عن الله . [5]

قال القاضي عبدالجبار : " ذو الوجه لا يكون إلا جسماً " [6]

و تابع الزيدية المعتزلة على إنكار هذه الصفة [7] ؛ فقال القاسم الرسي : " و قوله {ڌ ڎ ڎ ڎ ڎ ڎ ژ} [سورة الرحمن:27] ليس يعني بذلك وجهاً من جسد ، و لا جسدا ذا وجه ، تعالى الله عن هذه الصفات التي هي في المخلوقين موجودات " [8]

و ذهب متأخروا الرافضة [9] و متأخروا أهل الكلام [10] إلى إنكار هذه الصفة ، فإنكار وجه الله هو قول جمهور أرباب التعطيل ، و

الجماعة للالكائي (3 / 457 ـ 480) و (503) و ما بعدها ، و كتاب أقوال التابعين في التوحيد و الإيمان لعبدالعزيز المبدل (3 / 878 ـ 894) .

(1) انظر تقرير ذلك في ما يلي : المواقف للايجي (298) ، وأبكار الأفكار للآمدي (1 / 451) .

(2) انظر : الإبانة (37) ، و مقالات الإسلاميين (1 / 290 ، 345) ، و تبيين كذب المفتري (157 ـ 158) ، و المواقف للايجي (298) وأبكار الأفكار (1 / 451) .

(3) انظر : الانصاف (37 ـ 38) ، و تمهيد الأوائل (295) .

(4) انظر : الأسماء و الصفات (2 / 81 ـ 113) و الاعتقاد [تحقيق أبو العينين] (89) .

(5) انظر ما يلي : شرح الأصول الخمسة (227) ، و الكشاف للزمخشري (441/3) ، مقالات الإسلاميين (1 / 290) .

(6) شرح الأصول الخمسة (227) .

(7) انظر : المسترشد للقاسم الرسي (51) و ما بعدها ، و الخلاصة النافعة (133 ـ 134) ، و الرائق (161) .

(8) كتاب العدل و التوحيد و نفي التشبيه عن الله و هو ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 110)

(9) انظر : التوحيد للصدوق (149 ـ 152) ، و الإلهيات (1 / 339) و ما بعدها ، و (2 / 114 ـ 115) .

(10) انظر : الارشاد (147 ـ 148) ، و أصول الدين للبغدادي (110) ، و الغنية (114) ، و تفسير الرازي (29 / 93) ، و شرح المقاصد للتفتازاني (4 / 174 ـ 175) ، و المواقف للايجي (298) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 111) ، و أبكار الأفكار (1 / 452) .

يكاد يكون محل إجماع بينهم ، إلا أنهم في تحريفهم لمعنى الوجه تنوعت أقوالهم .

فالمعتزلة و الزيدية و متأخروا الأشاعرة و الكلابية و الماتريدية على أنّ المراد بوجه الله أي ذاته .[1]

أما الرافضة فقد غلوا في تحريف هذا الصفة ؛ فأثر عنهم فيها من التحريف ما لم يؤثر عن غيرهم ، و من ذلك أنهم قالوا وجه الله : أي ذات الله .[2] و قالوا وجه الله : أي دين الله . و قالوا وجه الله : أي الأئمة . و قالوا وجه الله : أي من أخذ طريق الحق.[3]

---

(1) و انظر في ذكر تحريفهم ما تقدم ذكره ـ قريباً ـ من المراجع .

(2) انظر : الإلهيات (2 / 115)

(3) انظر في ذكر هذه التحريفات : كتاب التوحيد للصدوق (149 ـ 152) .

الآيات التي استدل بها المعطلة في نفي وصف الوجه عن الخالق سبحانه و تعالى:

الآية الأولى : قوله تعالى : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ} [سورة البقرة:115]

قال الرازي : " لو كان الله تعالى جسماً ، و له وجه جسماني ؛ لكان وجهه مختصاً بجانب معين (و) جهة معينة ؛ فما كان يصدق قوله : {ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ} [سورة البقرة:115] " [1]

و قول المخالف ساقط من وجوه :

الوجه الأول : الآية ليست نافية لصفة الوجه :

يُقَالُ للمخالف :إنّ هذه الآية لو لم تثبت الوجه للخالق سبحانه و تعالى فهي أيضاً لم تنفه ، و فرق بين أن يُقَال : لم يَرِدْ في النص إثبات الاتصاف بالصفة . و بين أن يُقَال : ورد في النص نفي الا تصاف بهذه الصفة .

فإذا كان الشأن كذلك ، فإنه يُقَالُ للمخالف : إن عدم الدليل ليس دليلا ً على العدم ، فهب أنّ هذا النص لم يرد فيه إثبات الوجه لله ؛ فالصواب أن يُقَال : الصحيح عدم إثبات الوصف بهذا النص . و يتوقف عند ذلك .

فإذا ورد الإثبات في غيره من النصوص الشرعية فما المانع من الإ ثبات و قد ورد به النص ؟!

الوجه الثاني : هذا النص ليس من نصوص الأسماء و الصفات :

الآية التي أوردها المخالف ليست من نصوص الصفات . [2]

و المخالف يُقِرُ بذلك في كتبه . [3]

فإذا كان هذا شأنها ؛ فإنّ الاحتجاج بها في هذا الباب من قبيل المخاصمة و الجدل بالباطل الذي لا يُسَلّمُ لصحابه به .

---

(1) تفسير الرازي (4 / 20) ، و انظر : أساس التقديس (133) ، و انظر ما قاله القاسم الرسي في كتابه المسترشد (55) ، و انظر العجب في احتجاج جعفر السبحاني في كتابه الإلهيات (2 / 114) بهذه الآية حيث زعم أن هذه الآية دليل على أنّ الخالق سبحانه و تعالى في كل مكان بذاته و وجوده . و الوقوف على كلامه كافٍ في نقضه لكونه ظاهر السقوط .

(2) رجح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله انظر :مجموع الفتاوى (3 / 193) (6 / 15 ـ 16)

(3) انظر : تفسير الرازي (4 / 18 ـ 21) .

الوجه الثالث : ليس في كلام من يثبت الوجه لله ، إثبات المماثلة بين وجه الخالق و وجه المخلوق :

من أين للمخالف أن أهل الإثبات يقولون : إنّ للخالق سبحانه و تعالى وجه جسماني كوجه المخلوق . و أين هذا المعنى في ظاهر النصوص التي قال بها أهل السنة و الجماعة؟!

و من أين للمخالف أنّ الإثبات السلفي يوجب اختصاص وجه الخالق بجانب معين ، و جهة معينة ، تخالف عظمة وجه اللّٰه ، التي توجب مقابلة كل شيء له سبحانه و تعالى؟!

و هل ما هو لازم في صفة المخلوق يكون لازماً في صفة الخالق ؟!

فأهل السنة و الجماعة يقولون : إنّ الخالق سبحانه و تعالى أعظم من هذا الكون و عامره من الخلق ، و إنّ هذا الكون كله في قبضته سبحانه و تعالى ؛ فإذا كان هذا حال الكون عند اللّٰه فكيف يمتنع أن يكون ـ الكون ـ مواجهاً بكله للخالق سبحانه و تعالى ، فلو شاء ـ سبحانه و تعالى ـ لقبض الكون و رفعه و خفضه و فعل به ما شاء دعك عن جعله قبل وجهه .

فليس مع المخاصم من الحجة في المعارضة بين هذا المعنى ـ المواجهة و المقابلة ـ و إثبات الوجه للخالق سبحانه و تعالى إلا مجرد التمثيل بوجه المخلوق و القياس عليه ؛ فالمخالف جعل وصف الخالق من جنس وصف المخلوق ، ثم عمد إلى نفي صفة الباري سبحانه و تعالى ، فهو بدأ بالتمثيل ـ تمثيل صفة الخالق بصفة المخلوق ـ و انتهى إلى التعطيل .

الوجه الرابع : لو سُلِمَ للمخالف قوله فهذا النص من متشابه الكتاب :

لو فُرِضَ أن هذه الآية تحتمل ما قاله المخالف من نفي الصفة ، و تحتمل ما يقوله غيرُه من أهل الإثبات ـ من كونها مثبتة لصفة الوجه ـ فإنّ غاية هذا الاختلاف أن يدل على أنّ النص من المتشابه الذي يجب أن يُحْمَلَ على المحكم من النصوص الشرعية ، و لقد أتت النصوص الشرعية المحكمة بإثبات صفة الوجه للخالق سبحانه و تعالى ، فالعدول عن المحكم إلى المتشابه ، و حمل المحكم على المتشابه في الدلالة ليس من صنيع أهل الإيمان ب اللّٰه و الاستسلام له .

الآية الثانية : قوله تعالى : {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الرحمن:27]

استدل جعفر السبحاني بهذه الآية على أن المراد بالوجه في صفة الباري إنما هو إثبات الذات لا غير ؛ فقال : وصف الوجه بقوله : {ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الرحمن:27] ... و لو كان الوجه هنا بمعنى العضو المخصوص لوجب أن يقول : " ذي الجلال و الإكرام " حتى يقع وصفاً للرب لا للوجه .[1]

و قول المخالف ساقط من وجهين :

الوجه الأول : " ذو " عائدة على الوجه لا على الذات في الآية :

لو كانت الذات هي المرادة بالوصف بقوله تعالى : {ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الرحمن:27] ؛ لوجب أن يُقال : ذي الجلال . لأنه في هذه الحالة يكون الوصف منصرف إلى " ربك " لا إلى الوجه ، و لفظة " ربِّك " مجرورة ، فحيث جعل الوصف للوجه فقد أتى السياق بإثبات الرفع للوصف ـ لأن الموصوف مرفوع ـ بقوله تعالى : {ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الرحمن:27] و في هذا بيانٌ أنّ الوجه وصف للذات لا نفس الذات فتأمل .

قال الإمام زين الدين مرعي بن يوسف (ت1033هـ) : " و يبطل مذهب أهل التأويل ما قاله البيهقي و الخطابي في قوله تعالى : {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الرحمن:27] فأضاف الوجه إلى الذات ، وأضاف النعت إلى الوجه ، فقال ذو الجلال ، ولو كان ذكر الوجه صلة ، و لم يكن صفة للذات ، لقال " ذي الجلال " فلما قال : {ﮆ ﮇ } [سورة الرحمن:27] علمنا أنه نعت للوجه ، وأن الوجه صفة للذات "[2]

الوجه الثاني : ليس في شيء من اللغة إطلاق الوجه على مجرد الذات :

إنّ التسوية بين الوجه و مجرد الذات في المعنى تُظْهِرُ خطأ المخالف في احتجاجه ؛ فليس في شيء من اللغة إطلاق الوجه على مجرد الذات دون دلالته على معنى زائد عليها ؛ فتسمية الوجه في أي محل وقع ـ من الحقيقة و المجاز ـ يزيد على قولنا : ذات . فأما في الحيوان ، فذلك مشهور حقيقة ، و لا يمكن دفعه ، و أما في مقامات المجاز ، فكذلك أيضاً ؛ لأنه يقال : فلان وجه

(1) الإلهيات (2 / 115) مختصراً ، و انظر : أساس التقديس (132) .
(2) أقاويل الثقات (143) .

القوم . و لا يُراد به ذوات القوم ؛ إذ ذوات القوم غيرُه قطعا . و يقال : هذا وجه الثوب . لما هو أجوده . و يقال : هذا وجه الرأي . أي أصحه و أقومه . و أتيت بالخبر على وجهه . أي : على حقيقته .إلى غير ذلك مما يُقال فيه الوجه .

فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة ؛ وجب أن يُحْمَلَ الوجه في حق الباري على وجه يليق به ، فهو وصف زائد على الذات المجردة .[1]

(1) و انظر في بيان ذلك : أقاويل الثقات (143 ـ 144) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 35 ـ 36).

الآية الثالثة : قوله تعالى : {ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ} [سورة القصص:88]

قال الرازي : " لو كان الوجه هو العضو المخصوص ؛ لزم أن يفنى جميع الجسد و البدن ، و أن تفنى العين التي على الوجه ، و أن لا يبقى إلا مجرد الوجه "(1)

و الجواب عن هذه الشبهة من وجهين :

الوجه الأول : المخالف بنى احتجاجه على التمثيل :

مما يُسَجّلُ على المخالف في احتجاجه أنه يعتمد على التمثيل في نفي الصفة عن الخالق سبحانه و تعالى ، فجَعَلَ ظاهر النص دا لا ً على التمثيل ، ثم عمد بعد ذلك إلى نفي هذا الظاهر المزعوم ، و توهم أنّه بهذا الصنيع منزه للباري عن النقائص .

فقد قال : " لو كان الوجه هو العضو المخصوص " فمن أين له أنّ المثبتة يقولون عضوا مخصوصاً ، أو جارحة ، أو نحوها من الألفاظ التي يشنع بها أرباب البدع على أهل الإثبات (2) ؛ فلو لم يستحضر المخالف في ذهنه التمثيل ـ بوجه المخلوق ـ ابتداءً لما عمد إلى تعطيل النص و نفي الصفة .

و يقول أيضا : " لزم أن يفنى جميع الجسد و البدن " فمن أين له أن أهل السنة و الجماعة يقولون بالجسد و البدن ، و أن وجه الله من ذاته ، كوجه المخلوق من جسمه ؛ فهذا القول و سابقه يظهر كيفية مقابلة المخالف لنصوص الصفات ، فهو ينزلها على مقام التمثيل ـ مماثلة صفات المخلوقين ـ فيقول في صفات الخالق بما هو لازم في صفات المخلوق ، ثم يعمد إلى نفي الصفات الثابتة ـ بالنصوص الشرعية ـ للخالق فراراً من الوقوع في لوازم صفات المخلوق التي توهمها في حق الخالق .

و لو عقل ؛ لعلم أن حقيقة صفة الباري تخالف حقيقة صفة المخلوق ، فتنتفي بذلك المماثلة بين اللازم في حق الخالق و اللازم في حق المخلوق .

الوجه الثاني : العموم الوارد في الآية ليس على إطلاقه :

إن الزعم بأن العموم الوارد في الآية على إطلاقه لا يستثنى منه

---

(1) أساس التقديس (132) ، و انظر الإلهيات (2 / 114 ـ 115) .

(2) و هذا منهج للمبتدعة معروف ، و قد سبقت الإشارة إليه في التمهيد .

موجود مخالف للدليل ـ و سيأتي بيان ذلك إن شاء الله [1] ـ فإذا كان في الخلق من يستثنى من هذا العموم ، فمن أين للمخالف جعل هذا العموم شاملا للخالق و صفاته ؟!

و كيف يقول ـ وفق منهجه في الاستدلال ـ في قوله تعالى : { ہ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ} [سورة الرعد:16] و قد قال سبحانه و تعالى : {ٱ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ} [سورة الأنعام:19] فأَخْبِرَ عن الخالق بأنه شيء [2] .

فهل يلزم من ذلك أن يكون الخالق سبحانه و تعالى مخلوقاً لنفسه ؟!

بل هل يلزم أن يكون شيئاً من صفاته مخلوقاً ؟!

---

(1) انظر ، الاستواء الآية الرابعة عشر .

(2) و الإخبار عن الله بأنه شيء أو صفاته بأنها أشياء جائز شرعاً ، فباب الإخبار أعم من باب التسمية أو الوصف ، و انظر في الوقوف على ذلك ما يلي : صحيح البخاري (4 / 387) ، و انظر : مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (6 / 142) (9 / 300 ـ 301) ، و درء التعارض (1 / 296 ـ 299) ، و انظر : بدائع الفوائد (1 / 162) و تقدم بيان القاعدة التي تضبط هذا الباب ـ باب الإخبار عن الله ـ في التمهيد.

المبحث الثاني : صفة اليد لله .

لقد أتت النصوص الشرعية المتواترة بإثبات اليد للباري سبحانه و تعالى .[1]

و من هذا النصوص قوله تعالى : {ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ې ې} [سورة ص:75]

و قوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ} [سورة الملك:1]

و قوله سبحانه : {ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ } [سورة المائدة:64]

و من السنة قال ¢ : ((يد الله ملأى ، لا يغيضها نفقة ، سحاء الليل والنهار))[2]

و قال ¢ : ((يُجْمَعُ المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيريحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم فيقولون له أنت آدم أبو البشر خلقك الله بيده))[3]

و لقد تواتر النقل عن سلف الأمة بإثبات اليد لله سبحانه و تعالى ـ موافقة لنصوص الكتاب و السنة ـ و النقول عنهم في هذا الباب أكثر من أن تحصر .[4]

و من ذلك ما قاله الإمام الأشعري : و أجمعوا على أنه عز و جل يسمع و يرى ، و أن له تعالى يدين مبسوطتين ، و أن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه .[5]

و قال الإمام أبو عثمان الصابوني : أصحاب الحديث يقولون إنه خلق آدم بيديه ؛ كما نص سبحانه عليه في قوله ـ عز من قائل ـ :

---

(1) انظر في ذكر هذه النصوص ما يلي : كتاب التوحيد لابن خزيمة (1 / 118 ـ 201) ، و كتاب الشريعة للآجري (3 / 1169ـ 1185) ، و كتاب التوحيد لابن منده (3 / 88 ـ 106) ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (3 / 457 ـ 467) و الأسماء و الصفات للبيهقي (2 / 118 ـ 163).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 386) حديث رقم (7411) ، و مسلم في صحيحه (2 / 690 ـ 691) حديث رقم (933) .

(3) أخرجه البخاري في صحيحه (4/ 407) حديث رقم (7516) ، و مسلم في صحيحه (1 /180 ـ 181) حديث رقم (193) .

(4) انظر على سبيل المثال : أقوال التابعين في مسائل التوحيد و الإيمان (3 / 907ـ 922) .

(5) رسالة إلى أهل الثغر (225 ـ 226) مختصرا ، و انظر : الإبانة (37ـ 41) ، و انظر تبيين كذب المفتري (158) ، و مقالات الاسلاميين (1 / 345) .

{ۏ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې} [سورة ص:75] و لا يحرفون الكلم عن مواضعه ؛ بحمل اليدين على النعمتين ، أو القوتين ؛ تحريف المعتزلة الجهمية ـ أهلكهم الله ـ و لا يكيفونهما بكيف ، أو يشبهونهما بأيدي المخلوقين تشبيه المشبهة خذلهم الله . [1]

فمذهب السلف إثبات صفة اليد على الحقيقة للباري دون مماثلتها بصفة المخلوق ؛ فكما أنّ للباري ذاتاً حقيقية ليست كذات المخلوق ؛ فكذلك له صفة اليد على الحقيقة لا تماثل يد المخلوق .

أقوال الناس في صفة اليد للباري سبحانه و تعالى :

القول الأول : إثبات اليد لله سبحانه و تعالى دون تمثيل و لا تعطيل : :

و هذا القول هو قول سلف الأمة من المتقدمين و المتأخرين [2]، و إلى هذا القول ذهب متقدموا متكلمة أهل الإثبات كالإمام الأشعري [3]، و الباقلاني [4] ، و البيهقي [5] ؛ و لقد أوضح ذلك و بينه كثيرٌ من متأخريهم كالآمدي في أبكار الأفكار [6] و الإيجي في المواقف فقد قال ـ في سياق الحديث عن الصفات المختلف في إثباتها ـ : " الخامسة اليد : أثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، و عليه السلف ، وإليه ميل القاضي في كتبه " [7]

القول الثاني : إنكار صفة اليد :

ذهبت المعتزلة إلى إنكار وصف الله باليد [8] ، و فسروا اليد بـ القدرة تارة ، و بالنعمة تارة أخرى . [9]

---

(1) عقيدة السلف أصحاب الحديث (161 ـ 162) بتصرف .

(2) انظر ما تقدم ذكره قريباً .

(3) و سبق قريباً ذكر شيء من كلامه في إثبات اليد للباري سبحانه و تعالى .

(4) انظر تمهيد الأوائل (295 ـ 298) .

(5) انظر : الأسماء و الصفات (2 / 118 ـ 163) ، و الاعتقاد تحقيق أبو العينين (89 ـ 91).

(6) (1 / 453) .

(7) المواقف (298) ، و انظر في ذكر هذا الاختلاف بين متقدمي المتكلمة من أهل الإثبات و متأخريهم ما يلي : شرح المقاصد للتفتازاني (4 / 174 ـ 175) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 111) .

(8) انظر مقالات الإسلاميين (1 / 290) .

(9) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (228 ـ 229) ، و مقالات الاس

و ممن تابع المعتزلة على إنكار صفة اليد الزيدية [1] ، و الرافضة [2] ، و متاخرو مثبتة أهل الكلام . [3]

<u>القول الثالث : اثبات اليد للباري سبحانه و تعالى مع إثبات مماثلتها ليد المخلوق :</u>

و هذا القول هو قول أرباب التمثيل . [4]

لاميين (1 / 290) .

(1) انظر : العدل و التوحيد و نفي التشبيه عن الله الواحد الحميد / للقاسم الرسي ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 107 ـ 108) ، و كتاب الرائق في تنزيه الخالق (161) ، و الخلاصة النافعة (133).

(2) انظر : التوحيد للصدوق (151 ـ 153) ، و الإلهيات (1 / 343 ـ 347) .

(3) انظر : الإرشاد (146) ، و أصول الدين للبغدادي (110 ـ 111) ، و أساس التقديس (141 ـ 145) ، و أبكار الأفكار للآمدي (1 / 453 ـ 455) ، و المواقف للايجي (298) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 111) ، و شرح المقاصد للتفتازاني (4 / 174 ـ 175) .

(4) انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 290) ، و درء التعارض (4 / 145) .

الآيات التي استدل بها المعطلة في تعطيل وصف الله باليد :

الآية الأولى : قوله تعالى : { ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ } [سورة الأعراف:57]

الآية الثانية قوله تعالى : { ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ } [سورة المجادلة:12]

من المعطلة من ذهب إلى تحريف وصف الله باليد مستدلاً بهاتين الآيتين ، و زعم أنهما تدلان على أنّ اليد تطلق و يراد بها تأكيد التقدم لا الوصف على الحقيقة ، معللاً ذلك بأنه لا يد على الحقيقة للرحمة و لا للنجوى مع ورود ذكر اليد في وصفهما .[1]

و هذا القول ظاهر السقوط ، و ذلك من وجوه :

الوجه الأول : المخالف جعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله من الألفاظ :

لا خلاف مع المحتج من أن كون قولنا " بين يدي كذا .." دالٌ على معنى التقدم إما زماناً كقوله تعالى : { ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ } [سورة سبأ:46]

و إما مكانا و جهة كقوله تعالى : { ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ } [سورة الأعراف:17]

و أما الزعم بأن اليد إذا وردت في سياق آخر ـ مخالفٍ للسياق الذي ذكره المحتج ـ فإنه يُسْلَكُ في فهم معناها كما سُلِكَ في فهم معنى النصين السابقين ؛ فهذا مما لا يُسلَمُ به للمخالف ، و النصوص الشرعية دالت على فساده ؛ قال تعالى : { ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ } [سورة المائدة:38] فهل يقول المخالف بأن معنى اليد في هذا النص محمول على معناها في النصوص التي أوردها ؟!

و يُقَالُ له بعد ذلك : إن التسوية بين النصوص الشرعية المتواترة في إثبات وصف الله باليد ـ و المتباينة في سياقها ـ و بين هذين النصين في الدلالة هو من باب الجمع بين المتباينات.

الوجه الثاني : الآيات التي أوردها المخالف ليست من نصوص الأ

---

(1) انظر : أساس التقديس (141) ، و إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل (124 ـ 125 ، 127) ، و المختصر في أصول الدين للقاضي عبدالجبار ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 187) .

أسماء و الصفات :
ذهب المخالف إلى أنّ ما أورده من النصوص ليس من نصوص الأ سماء و الصفات ـ و لا خلاف معه في ذلك ـ لذلك فالاستدلال بها في توحيد الأسماء و الصفات من الاستدلال بما ليس دليلا في الباب ، و هذا من اللغو و الجدال الذي لا يُسَلّمُ لصاحبه به .
الوجه الثالث : ليس في النص نفي لحقيقة اليد عن الموصوف و لا إثبات لها :
ذهب المخالف إلى أنّ هذه الآيات ليست دالة على إثبات صفة اليد على الحقيقة ؛ فيُقَالُ له : و هي لا تدل كذلك على نفي حقيقة اليد عن الموصوف ، فغاية دلالتها أن لفظ " اليد " إذا ورد في مثل هذا السياق فإنه يدل على مطلق التقدم ، فيبقى اللفظ في دلالته مرتبط بالسياق الذي يرد فيه ، و قوله تعالى : {ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں} [سورة الحجرات:1] مبينٌ لذلك ؛ فلا يقول قائل إنّ هذا النص يُسْتَدلُ به على نفي حقيقة اليد عن الرسول ¢ .

الآية الثالثة : قوله تعالى : {ٺ ٿ ٹ ٹ ٿ ٹ ٹ ٿ ٹ ٹ ٿ ٹ ڤ ڤ} [سورة الإسراء:29]

الآية الرابعة : قوله تعالى :{ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې} [سورة المائدة:64]

قال أبو عمار الإباضي : قال الله لنبيه ¢ : {ٺ ٿ ٹ ٹ ٿ ٹ ٹ} [سورة الإسراء:29] و لم يرد الله بذكره هذا اليد المركبة في بدنه ، و إنما نهاه عن البخل و السرف جميعاً ؛ لأن هذا النهي قد وقع على الأعسم [1] و على الأجذم [2] ، و على من لا يد له إذا كان ذا جدة ، و على هذا المعنى قالت اليهود : {ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە } [سورة المائدة:64] [3]

و قول المخالف ساقط و ذلك ظاهر من وجوه :

الوجه الأول : ليس في النصوص التي أوردها المخالف ما ينفي حقيقة اليد :

غاية قول المخالف أنه قد يُرَادُ بـ" اليد " النعمة ، و ذلك بيّنٌ من قوله ، و قول من يوافقه من المعطلة ؛ و قولونا اللفظ يدل على هذا المعنى في هذا السياق لا يعني نفي غيره من المعاني حال اختلاف السياق .

و يقال كذلك : عدم دلالة اللفظ على معنى ـ يحتمله اللفظ ـ في سياق مخصوص لا يُعّدُ نافيا لهذا المعنى حال اختلاف السياق .

و قوله تعالى : {ٺ ٿ ٹ ٹ ٿ ٹ ٹ ٿ ٹ} [سورة الإسراء:29] نصٌ في بيان هذه الجملة ، فهل يقول المخالف بأنه يفهم من هذه الآية نفي اليد عن المخاطب ؟!

الوجه الثاني : الآية تقرر وصف الخالق بأنّ له يداً على الحقيقة تليق بجلاله :

و يدلُ على ذلك أمور :

الأمر الأول : أنّ العرب لا تصف بهذا الوصف ـ غل اليد لإفادة

---

(1) العسم : يبس في المرفق و الرسغ تعوج منه اليد و القدم . لسان العرب (12 / 401) ، و العين (1 / 346) .

(2) الأجذم : المقطوع اليد ، و قيل مقطوع الأصابع . لسان العرب (12 / 87) ، و العين (6 / 96).

(3) الموجز (1 / 145) مختصرا ، و انظر :أساس التقديس (141 ـ 142) ، و إيضاح الدليل (125 ـ 126) ، , الإليهات (1 / 347) .

البخل ـ إلا لما يقبل الاتصاف باليد على الحقيقة :
إنّ العرب تمثل بُخلَ البخيلِ بالغل في اليد لأنّ اليد هي أداة الإ عطاء و المنع ، و ببسطها يكون ـ غالباً ـ الجود و البذل ، و بكفها يكون المنع و البخل ؛ و لم أقف على أنّ العرب تقولُ يده مغلولة ـ لتدلل على البخل ـ إلا لما يوصف بأن له يداً أصلا ً ؛ أما ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفة فلا يُقال له مثل هذا القول .[1]
و الأمر الثاني : ذكر الصفة و النعت ، ثم إنكار النعت و السكوت عن الصفة فيه دلالة ظاهرة على إثباتها :
إنّ اليهود قالوا قولهم بالعبرانية ـ لا العربية ـ فلو كان ذكر اليد للخالق عيباً لما اكتفى الباري سبحانه و تعالى بترجمة هذه اللفظة دون أن يلحقها ببيان ؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز .
فذكر النص مترجماً بتمامه و إيراد الصفة (اليد) و نعتها (الغل) ومن ثم الرد على النعت و السكوت عن الصفة ، فيه دلالة على أنّ النعت عيب و نقص مردود على قائله ، و الصفة وصف كمال محمود مقبول من قائله .[2]
و الأمر الثالث :ذكر اليدين في الرد ـ على اليهود ـ فيه دلالة ظاهرة على أن الله متصف بها :
قالت اليهود : { ى ې ې } [سورة المائدة:64] فذكروا " اليد " بصيغة الإفراد ، و رد الله عليهم بقوله : { ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ } [سورة المائدة:64] فذكر " اليدين " بصيغة التثنية ، و في هذا إثبات لليدين على الحقيقة ، فلو كان المراد هو نفي البخل ؛ لاكتفى سبحانه في الرد بذكر يدٍ واحدة في الدلالة على النعمة ، أما ذكر اليدين ـ بصيغة التثنية ـ فلا تحتمل الدلالة على النعمة ؛ لأن التثنية أصل في إرادة العدد لا الجنس ؛ و أيضاً لو قلنا المراد بـ " يداه " أي نعمتاه لكان هذا ظاهر البطلان لأن نعم الله لا تحصى و لا تحصر بعدد معين [3] ، فلا يبقى إلا أنّ الباري سبحانه و تعالى

---

(1) و انظر : الرسالة المدنية لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (6 / 370) ففيها إشارة إلى ما ذكرت .
(2) انظر قريباً من ذلك : الإبانة لابن بطة / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (3 / 316) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 271) .
(3) و انظر : الرسالة المدنية لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (6 / 365) ، و

أراد بقوله : { ﯘ ﯗ } [سورة المائدة:64] رد النقص و إثبات الكمال لكلتا يديه ، و هذا فيه مخالفة للمخلوق الذي تتمايز يداه في الفضل و الرتبة ، و هو نظير قول الرسول ¢ : ((إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين)) [1]
و المراد بقوله ¢ كلتا يديه يمين أي : كلتا يديه يمن و بركة ، لا نقص فيها ، و لا عيب . [2]
و يبين ذلك أنّ الله موصوف بأنّ إحدى يديه يمين و الأخرى شمال ، قال ¢: ((يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول : أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون . ثم يطوي الأرضين بشماله ، ثم يقول : أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون)) [3]

الوجه الثالث : اليد بصيغة التثنية ـ أي يدين ـ لم تستعمل في النعمة :

لو سُلِمَ للمخالف قوله ـ بأن اليد يراد بها النعمة ـ فإنّ مما يورد عليه قوله تعالى : {ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ} [سورة ص:75] فلفظ " اليدين " بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ؛ لأن من لغة العرب استعمال الواحد في الجمع كقوله تعالى : {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} [سورة العصر:2] ، و لفظ الجمع في الواحد كقوله تعالى : {ﺋﻲ ﺋﻰ ﺋﻲ ﺋﻰ ﺋﻰ ﺋﻪ} [سورة آل عمران:173] ، و لفظ الجمع في الاثنين كقوله تعالى : {ﮔ ﮕ } [سورة التحريم:4] ؛ أما استعمال لفظ الواحد في ا لاثنين ، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له ؛ لأن هذه الألفاظ عدد و هي نصوص في معناها لا يتجوز بها ، فلا يجوز أن يقال : عندي رجل و يعني رجلين ، و لا عندي رجلان و يعني به الجنس ؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس و الجنس فيه شياع ، و كذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس ، و الجنس يحصل بحصول الواحد .

علل التثنية / لابن جني (72) فقد أشار فيه إلى أنّ التثنية لا تقع إلا لضرب واحد من الأعداد و هو الاثنان ولا تجاوزه . و ذلك يعني أنّ العرب لا تُطلق التثنية و هي تقصد المفرد أو الجمع ، و هذا موافق لما ذُكِرَ بأعلاه .

(1) أخرجه مسلم في صحيحه (3 / 1458) حديث رقم (1827) .

(2) انظر : مجموع الفتاوى (17 / 92 ـ 93) ، و نقض الإمام الدارمي على المريسي (2 / 698) ، و ابطال التأويلات لأبي يعلى (178) .

(3) أخرجه مسلم في صحيحه (4 / 2148) حديث رقم (2788) .

فقوله تعالى : {ۋ ۑ ۑ } [سورة ص:75] لا يجوز أن يراد به النعمة ؛ لأن نعم الله لا تحصى ، فلا يجوز أن يُعَبَرَ عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية .[1]

(1) انظر الرسالة المدنية لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (6 / 365) ، و انظر الإبانة لابن بطة / الكتاب الثالث الرد على الجهمية (3 / 316) .

الآية الخامسة : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} [سورة يس:71]

من المعطلة من ذهب إلى المعارضة بين هذه الآية و قوله تعالى : {ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ} [سورة ص:75] لرد دلالة النص على إثبات اليدين لله على الحقيقة ، و زعم أنّ أجراء الآية على ظاهرها مستلزم لوصف الباري بالنقص فهي تدل على أن هناك أيادي كثيرة مُرَكَبَة على جسم واحد .[1]

و قول المخالف بيّن الضعف و ذلك ظاهر من أوجه :

الوجه الأول : المعارضة بين هذين النصين ساقطة ؛ و هي من قبيل جعل النص نظيراً لما ليس مثله :[2]

إن المعارضة بين النصين ساقطة ؛ ذلك لانتفاء المماثلة بين الآ يتين ، و يظهر انتفاء المماثلة بأمور :

الأمر الأول : أن اليد في الآية الأولى ذُكِرَت بصيغة الجمع ، و في ا لآية الثانية ذُكِرَت بصيغة التثنية ، و تقدم قريباً بيان دلالة التثنية على العدد خاصة .[3]

الأمر الثاني : إضافة العمل في الآية الأولى إلى الأيدي و ليس إلى الله ، أما في الآية الثانية فإضافة الخلق إلى الله و ليس إلى اليد .

الأمر الثالث : في الآية الأولى لم يُعَدّ الفعلُ بالباء ؛ أما في الآية الثانية فقد عُدّيَ الفعل بالباء و فيه تصريح بحصول الخلق باليد على الحقيقة .[4]

و بالوقوف على هذه الفروق تتضح المباينة في الدلالة بين النصين ، فقوله تعالى : { ﯟ ﯠ ﯡ} [سورة ص:75] لا يحتمل في معناه إلا إثبات حصول الخلق باليد على الحقيقة ، فاليد هنا مثناة ، فهي بذلك لا تحتمل الدلالة على النعمة و لا على القدرة ـ و سبق ا لإشارة إلى ذلك قريباً ـ و قد أضيف الفعل (الخلق) إلى الفاعل

---

(1) انظر الموجز لأبي عمار الإباضي (1 / 145) ، و الإلهيات (1 / 345) ، و دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي (14 ـ 15) .

(2) انظر : التدمرية لشيخ الإسلام (73) ، و ضمن المجموع (3 / 45).

(3) انظر الآية الثالثة و الرابعة من هذا المبحث .

(4) انظر : التدمرية لشيخ الإسلام (73 ـ 75) ، و ضمن المجموع (3 / 45 ـ 46) ، و الصواعق المرسلة (1 / 268 ـ 269) ، و قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر / لمحمد صديق القنوجي (61) .

(اللّه) ، و عُدِّيَ الفعل إلى اليد بحرف الباء ، و هذا نص في أته سبحانه و تعالى فعل الفعل بيديه على الحقيقة ؛ فالعرب لا تقول لمن مشى أو تكلم : فعلت هذا بيديك . بل تقول : فعلته يداك . أو جنته يداك .[1]

الوجه الثاني ـ ليس في النص نفي لحقيقة اليد عن الخالق سبحانه و تعالى :

ليس في النص ـ ظاهراً و لا باطناً ـ نفي لليد ، و المخالف يُقِرُ بذلك ـ و هو ظاهر قوله ـ فإن غاية قوله أنّ هذه الآية تحتمل في معناها الدلالة على حصول العمل دون إثبات اليد ، فهي كقوله تعالى : {ئح ئم ئى } [سورة الشورى:30] ؛ فإذا كان ذلك شأنها ؛ فجوابه أن يُقَالَ له : عدم الدليل ليس دليلا على العدم . فإذا كان هذا النص لا يثبت اليد لله على الحقيقة فغيره من النصوص المتواترة أتت مثبتة لهذا الوصف ، فيعول على هذه النصوص المتواترة في إثبات هذه الصفة .

الوجه الثالث : إجراء النص على ظاهره لا يستلزم فساداً :

إنّ الزعم بأنّ ظاهر الآية يدل على إثبات أيادي كثيرة لموصوف واحد نابع عن جهل باللسان العربي ؛ فالمحتج توهم في قوله تعالى { ڍ } إثبات لأيدي كثيرة يكون بها الخلق على الحقيقة ، و غاب عنه أنّ العرب قد تطلق الجمع على المثنى إن أُمِنَ اللبس و نظير ذلك قوله تعالى : {ک ک گ گ گ گ ڳ} [سورة التحريم:4] ف المراد بقوله تعالى : {پ ڍ } [سورة يس:71] أي : مما عملته يداي . و هذا يدل على نسبة العمل إلى عامله ؛ ذلك أن العرب تضيف الفعل إلى اليد إذا أرادت نسبة الفعل إلى فاعله ، و نظير ذلك قوله تعالى {ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ} [سورة الشورى:30][2]

الوجه الرابع : شبهة المخالف قائمة على التمثيل :

إن أرباب البدع في غالب استدلالاتهم يصدرون عن التمثيل ـ تمثيل الخالق بالمخلوق ـ ثم يزعمون إرادة التنزيه ، و هذا منهج

---

(1) انظر : الرسالة المدنية ضمن المجموع (6 / 365 ـ 366) .

(2) انظر الرسالة المدنية لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (6 / 365 ـ 366 ، 370) ، و الرسالة التدمرية (73 ـ 74) و ضمن المجموع (3 / 45) ، و الصواعق المرسلة (1 / 268 ـ 270) .

فاسد مردود على صاحبه ؛ فالمخالف جعل النص دالا ً على صفة المخلوق ؛ فكان بذلك ممثلا ً ، ثم رام نفي هذا التمثيل ـ الذي أثبته أولا ـ فنفى الوصف عن الخالق سبحانه و تعالى ، فعاد بفعله معطلا ً لله عن كماله الواجب و معطلا لنص عن دلالته الثابتة .

<u>الوجه الخامس : طعن المخالف في النص الشرعي :</u>

ذهب المخالف إلى أن ظاهر النص يوجب إثبات أيدٍ كثيرة على جسدٍ ، فمن أين للمخالف أنّ النص يلزم عنه إثبات أيادٍ كثيرة على جسد ، و هل هناك من قال بهذا القول من أهل الإثبات الصحيح ليعترض عليه بمثل هذا الظاهر المتوهم .

و يبقى أن يقال إنّ في هذا الاستدلال من الطعن في الكتاب اللّٰه ما هو ظاهر ؛ حيث جعل المخالف ظاهر كلام اللّٰه دالاً على الباطل من الاعتقاد .

الآية السادسة قوله تعالى : {ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ} [سورة الذاريات:47]
الآية السابعة قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ}
[سورة ص:17]
الآية الثامنة : قوله تعالى : { ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ } [سورة المجادلة:22]

من المعطلة ذهب إلى نفي صفة اليد ـ على الحقيقة ـ عن الخالق سبحانه و تعالى مستدلا بهذه الآيات ، و زعم أنّ اليد هي القوة .[1]

و جواب هذا الشبهة من وجهين :

الوجه الأول : ليس في الآية نفياً لثبوت الاتصاف باليد على الحقيقة :

لو سُلِّمَ للمخالف ما خلَطَ به هنا ـ بزعمه أن الأيد جمع لليد ـ فغاية قوله أنّ اليد في هذه الآيات وردت بمعنى القوة ، و ليس في شيء منها منع اتصاف الباري باليد على الحقيقة ؛ فهي ليست دليلا ً نافياً لهذه الصفة .

و هذه النصوص إن لم تكن دالة على إثبات اليد للباري على الحقيقة فهي لم تنفها ، و تقدم القول : إنّ عدم الدليل على ثبوت ا لأمر ليس دليلا ً على عدمه .

الوجه الثاني :جعل اليد مفرداً للأيد باطل لغة :

زعم المخالف أنّ " الأيد " هي جمع " يد " ، و جعل المراد بـ" يدي الله " أي قوة الله ، و فساد قوله ظاهر ـ و الحمد لله ـ ذلك أنّ " الأ يد " بمعنى القوة ليس جمعاً لمفرد ، بل هو اسم يدل على معنى القوة ، فـ آدَ يَئِيدُ أيْداً : اشتد وقوي . والآدُ : الصلب و القوة كالأ يد .[2]

أما اليدُ فمفرد و جمعها أيدي .[3]

---

(1) انظر : كتاب التوحيد للصدوق (153) ، و الإلهيات (1 / 343) ، و دفع شبهة التشبيه (15) ، و التفسير الكبير للرازي (28 / 194) .

(2) انظر : القاموس المحيط (266) ، و لسان العرب (3 / 76) ، و تاج العروس (4 / 339 ـ 340) .

(3) انظر : بيان تلبيس الجهمية (1 / 23) فقد نقل شيخ الإسلام عن أبي الحسن الأ شعري التفريق بين هذه الألفاظ و أقره عليه ، و انظر هذا التفريق في الإبانة لأبي الحسن الأشعري (39) و في ـ المطبوع لدي ـ كثير من التحريف و يظهر أنه من عمل الطابع ، فغيره من المطبوع (كطبعة دار الأنصار ، تحقيق الدكتورة فوقية حسين ص

فالتسوية بين هذه الألفاظ في الدلالة ـ حال الجمع ـ من شناعة الخطأ بمكان ، و مجانبته للصواب غير خافية .
قال العلامة الشنقيطي - رحمه الله - : " قوله : { ئۆ } ليس جمع يد : و إنما الأيد القوة ، فوزن قوله هنا { ئۆ } فعل ، و وزن الأ يدي أفعل ؛ فالهمزة في قوله { ئۆ }في مكان الفاء ، و الياء في مكان العين ، و الدال في مكان اللام . و لو كان قوله تعالى { ئۆ } جمع يد ؛ لكان وزنه أفعلا ؛ فتكون الهمزة زائدة ، و الياء في مكان الفاء ، و الدال في مكان العين ، و الياء المحذوفة لكونه منقوصا هي اللام .
و الأيد و الآد ـ في لغة العرب ـ بمعنى القوة ، ورجل أيد : قوي . ومنه قوله تعالى { ڤ ڦ ۇ ۆ } [سورة البقرة:87] أي : قويناه به . فمن ظن أنها جمع يد في هذه الآية ؛ فقد غلط فاحشا " [(1)]

---

130) أثبت ما ذكره شيخ الإسلام بتمامه .
(1) أضواء البيان (669/7) ، و انظر التسهيل لعلو م التنزيل للغرناطي (1 / 29) .

الآية التاسعة : قوله تعالى : {ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ} [سورة البقرة:237]
ذهب بعض المعطلة إلى أنّ المراد بـ " اليد " ـ في حق الباري سبحانه و تعالى ـ القدرة أو الملك و استدلوا بهذا النص .[1]
و الجواب عن هذه الشبهة بأمور :
الأمر الأول : ليس في الآية ما ينفي حقيقة اليد عن الباري سبحانه و تعالى :
ليس في الآية نفي لاتصاف الباري سبحانه و تعالى باليد ، فغاية تقرير المخالف في استدلاله: أنّ اليد قد تطلق و يُرَادُ بها القدرة و الملك . و لا يخفى أنّ إثبات هذا المعنى في هذا السياق لا يُعَدُّ نافياً لثبوت غيره من المعاني حال اختلاف السياق .
فهذا النص ـ إن سُلِّمَ للمخالف ـ بعدم دلالته على إثبات اليد على الحقيقة للباري سبحانه و تعالى ، فهو كذلك غير نافٍ لهذا الوصف ؛ فعدم الدليل ليس دليلا على العدم ، و الآية التي أوردها المخالف ظاهرة في هذا الجانب ؛ فهل يقول عاقل بأن متولي عقد النكاح ليس موصوفاً باليد على الحقيقة ؟
الأمر الثاني : دلالة الآية على الإثبات أظهر من دلالتها على النفي :
يُقالُ للمخالف : إن اليد عند العرب قد تكون بمعنى القدرة ، و ذلك من تسمية الشيء باسم مسببه ؛ لأن القدرة هي التي تحرك اليد ، ومنه قوله تعالى : {ئۇ ئۆ ئۆ} [سورة البقرة:237] والنكاح كلام يقال ، وإنما معناه أنه مقتدر عليه .[2]
فإذا تبَيّنَ ذلك عُلِمَ أنّ العرب لا تقول لأحد : بيده كذا . لتصفه بالقدرة أو الملك أو تمام التصرف إلا إذا كان قابلا للاتصاف باليد على الحقيقة ، و فرق بين القول : بيده كذا . و بين أن يُقَال : بين يديه كذا . فالأول لا يُقَالُ إلا لمن يقبل الاتصاف باليد على الحقيقة ، و الثاني عام فيه و في غيره ممن لا يقبل الاتصاف باليد على الحقيقة .[3]
قال الإمام الدارمي ’ : " و قد يجوز أن يقال : بيد فلان أمري و م

(1) انظر : إيضاح الدليل لابن جماعة (124) ، و التفسير الكبير للرازي (12 / 37) ، و الموجز لأبي عمار الإباضي (1 / 146) .
(2) و انظر الرسالة المدنية لشيخ الاسلام ضمن مجموع الفتاوى (6 / 364) .
(3) انظر : نقض الدارمي على المريسي (1 / 236 ـ 239) و الرسالة المدنية لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (6 / 370) .

الي ، و بيده الطلاق و العتاق و الأمر ، و ما أشبهه ، و إن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه ، بعد أن يكون المضاف إلى يده من ذوي الأيدي . فإن لم يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي ؛ يستحيل أن يقال بيده شيء من الأشياء " [1]

الأمر الثالث : هذا النص من المتشابه :

لو سُلِمَ للمخالف قوله ؛ فإنّ هذه الآية تحتمل في دلالتها وجهين : الأول : أن تكون مثبتة لصفة اليد للباري على الحقيقة كما تم بيانه قريباً ، و الثاني : أن لا تكون دالة على إثبات اليد له سبحانه و تعالى كما يقرره المخالف . فغاية ما يُقَالُ فيها و الحالة هذه إتها من المتشابه الذي يجب ـ للوقوف على معناه ـ أن يُرْجَعَ به على المحكم ، و النصوص المتواترة الصريحة أتت مثبتة ليد الباري سبحانه و تعالى . [2]

---

(1) نقض الإمام الدارمي (1 / 236) .

(2) قال الإمام ابن القيم ـ ’ ـ ورد لفظ اليد في القرآن و السنة و كلام الصحابة و التابعين في أكثر من مائة موضع ورودا متنوعاً متصرفاً فيه مقرونا بما يدل على أنها يد حقيقة . مختصر الصواعق المرسلة (2 / 171) و ذكر بعد ذلك أنواع ورود هذه الصفة في النصوص الشرعية و كلام السلف الصالح .

الآية العاشرة : قوله تعالى : {ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ}
[سورة آل عمران:59]

زعم القاسم الرسي أنّ المراد باليدين في قوله تعالى : { ﯜ ﯝ ﯞ } [سورة ص:75] أي القدرة ، و استدل في إثبات ذلك بهذه الآية ؛ حيث قال : إنّ الله جعل خلق عيسى كخلق آدم من حيث حصوله بقدرة الله سبحانه و تعالى.(1)

و الجواب عن هذا الاستدلال من أوجه :

الوجه الأول : القياس في الآية لا ينصرف إلى كيفية الخلق :

ما ورد في الآية من القياس ـ المماثلة ـ ليس في كيفية الخلق ، و إنما في متعلق الإيجاد ؛ ذلك أنّ النصوص الشرعية المتواترة قد بينت مباينة خلق آدم لخلق عيسى ـ عليهما السلام ـ في الكيفية و الأطوار ، فآدم خلق من تراب من غير أب و أم ، أمّا عيسى فخلق من أم ، و خلق آدم ليس فيه حمل و لا وضع و إنما هو تصوير و نفخ روح قال تعالى : {ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ} [سورة الحجر:29] ، أما خلق عيسى ففيه حمل و ولادة قال تعالى : { ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ } [سورة مريم:22-24]

قال الإمام الدارمي ـ ’ ـ : " ليس عيسى مثل آدم في كل شيء من أمره . و هذا أنه كان بأمر الله و كلمته من غير أب ، كما أنّ آدم لم يكن له أب ، ثم هو في سائر أمره مخالف لآدم أوله : خلق الله إياه بيديه ، و الثاني : أنّ الله خلق آدم بتمامه من طين ، لم يكن صغيراً فيكبر و لم يشتمل عليه بطن و لا رحم ، و لم يرضع بلبن صغيراً في المهد ، فكما هو في هذه الأشياء مخالف لآدم فهو مخالف له في خلق يدي الله تعالى "(2)

فإذا تبين ذلك ، فالمساواة في المعنى و الكيفية بين خلق آدم و عيسى ـ عليهما السلام ـ ظاهرة البطلان .

الوجه الثاني : الآية دليل على إثبات المباينة بين خلق آدم و عيسى لا على المماثلة :

لقد ورد في الآية ما يظهر المباينة بين خلق آدم و عيسى عليهما

---

(1) العدل و نفي التشبيه عن الله الواحد الحميد ، ضمن رسائل العدل و التوحيد (1 / 107) .

(2) نقض الإمام الدرامي على المريسي (1 / 298 ـ 299) .

السلام ، فقد قال تعالى : {ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ} [سورة آل عمران:59] فخلق آدم كان من تراب ، و خلق عيسى كان بالنفخ في الرحم و الحمل و الوضع قال تعالى : {ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ} [سورة التحريم:12]

الوجه الثالث : استدلال المخالف ناقض لمذهبه في باب الأسماء و الصفات :

إن الزعم بأن معنى قوله تعالى : { ﯷ ﯸ ﯹ } [سورة ص:75] أي بقدرتي ؛ مبطل لمذهب المخالف ، قال أبو الحسن الأشعري ـ ’ ـ : " وهذا ناقض لقول مخالفنا ، وكاسر لمذهبهم ؛ لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة ، فكيف يثبتون قدرتين ، وأيضا فلو كان الله تعالى عنى بقوله : { ﯷ ﯸ ﯹ } [سورة ص:75] القدرة لم يكن لآدم ¢ على إبليس مزية في ذلك ، و الله تعالى أراد أن يرى فضل آدم ¢ عليه إذ خلقه بيديه دونه ، ولو كان خالقا لإبليس بيده كما خلق آدم ¢ بيده ؛ لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، وكان إبليس يقول محتجا على ربه : فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم ¢ بهما. فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك وقال الله تعالى موبخا له على استكباره على آدم ¢ أن يسجد له {ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ} [سورة ص:75] دل على أنه ليس معنى الآية القدرة إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعا بقدرته وإنما أراد إثبات يدين ولم يشارك إبليس آدم ¢ في أن خلق بهما . (1)

الوجه الرابع جعل آدم عليه السلام مخلوقا بالقدرة لا بيدي الله مسقط لفضله :

إن مما خص الله به آدم على الثقلين جميعا أن جعل خلقه بيديه ، و بنوه جميعا يقرون بذلك يوم القيامة قال رسول الله ¢ : ((يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا ، فيأتون آدم فيقولون : أنت أبو الناس خلقك الله بيده ، و أسجد لك ملائكته ، و علمك أسماء كل شيء ، فاشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا)) (2)

قال الإمام الدرامي ـ ’ ـ : " ما عرفنا لآدم من ذريته ابنا أعق و لا

---

(1) الإبانة (39) ، و انظر مختصر الصواعق المرسلة (2 / 170) .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه (3 / 189 ـ 190) حديث رقم (4476) ، و مسلم في صحيحه (1 / 180) حديث رقم (193) .

أحسد منه (يعني المريسي) ؛ إذ ينفي عنه أفضل فضائله ، و أشرف مناقبه ، فيسويه في ذلك بأخس خلق الله ؛ لأنه ليس لآدم فضيلة أفضل من أن الله خلقه بيده من بين خلائقه ، ففضله بها على جميع الأنبياء و الرسل والملائكة ، ألا ترون موسى حين التقى مع آدم في المحاورة ، احتج عليه بأشرف مناقبه ، فقال أنت الذي خلقك الله بيده . و لو لم تكن هذه مخصوصة لآدم دون من سواه ، ما كان يخصه بها فضيلة دون نفسه ، إذ هو و آدم في خلق يدي الله سواء ـ في دعوى المريسي ـ و لذلك قلنا إنه لم يكن لآدم ابن أعق منه ، إذ ينفي عنه ما فضله الله به على الأنبياء و الرسل و الملائكة المقربين"[1]

(1) نقض الدارمي على المريسي (1 / 255 ـ 256) .

المبحث الثالث : صفة العين لله .

لقد أتت النصوص الشرعية بإثبات صفة العين للخالق سبحانه و تعالى ، و من ذلك قوله تعالى : {بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم} [سورة هود:37]
و قوله تعالى : {ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ} [سورة طه:39]
و قوله تعالى : {ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي} [سورة الطور:48]
و من السنة قول الرسول ¢ : ((إن الله ليس بأعور ، ألا إن المسيح الدجال أعور العين اليمنى ، كأن عينه عنبة طافية))[1]

أقوال الناس في صفة العين :

أقوال الناس في هذه الصفة تباينت لتباين مذاهبهم في باب أسماء الله و صفاته :

فالقول الأول : إثبات الصفة لله من غير تعطيل و لا تمثيل :

أتت أقوال سلف الأمة ـ رحمهم الله ـ مثبتة لما ورد في النصوص الشرعية ، فمن ذلك ذِكرُ الإمام البخاري ـ ’ ـ باباً في صحيحه لإ ثبات هذه الصفة فقد قال ـ ’ ـ : باب قوله تعالى : { ڦ ڦ ڦ ڦ} [سورة طه:39] تغذى ، و قوله جل ذكره : {ژ ژ} [سورة القمر:14] .
ثم ذكر بعد ذلك حديث وصف عين الدجال ـ و تقدم قريبا ـ فجعله تفسيراً للعين الوارد ذكرها في آيات الباب .[2]
و قال الإمام عبدالرزاق الصنعاني ـ في بيان قوله تعالى { بم بى } ـ : " بعين الله تعالى و وحيه "[3]
وقال الإمام ابن خزيمة ـ ’ ـ : باب ذكر إثبات العين لله ـ عز وجل ـ : على ما ثبّتَه الخالق البارئ لنفسه في محكم تنزيله و على لسان نبيه ¢ . ثم أورد النصوص التي تثبت هذه الصفة .[4]
و قال اللالكائي (ت418هـ) ـ في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ـ

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (2 / 488) حديث رقم (3439) ، و مسلم في صحيحه (1 / 155) حديث رقم (169) .
(2) صحيح البخاري (4 / 385) كتاب التوحيد (97) الباب السابع عشر .
(3) تفسير القرآن ، الجزء الأول ، القسم الثاني (304) .
(4) انظر كتاب التوحيد (1 / 96) الباب السبعون .

: سياق ما دل من كتاب الله عز وجل و سنة رسوله ¢ على أنّ من صفات الله عز و جل الوجه و العينين و اليدين .[1]
فسلف الأمة على إثبات هذه الصفة لله سبحانه و تعالى من غير تعطيل و لا تمثيل ، و لقد تابع متقدموا المثبتة من أهل الكلام السلفَ في هذا الإثبات ، فقد قال أبو الحسن الأشعري ـ في ذكره لمعتقده ـ بإثبات العين لله سبحانه و تعالى من غير تكييف .[2]
و قال البيهقي في الاعتقاد : باب ذكر آيات و أخبار وردت في إثبات صفة الوجه و اليدين و العين .[3]
و قال ـ بعد إيراده لحديث وصف عين الدجال ـ : " و في هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه ، و إثبات العين له صفة "[4]
و مخالفة متقدمي المتكلمة من أهل الإثبات لمتأخريهم في هذه المسألة ظاهرة معلومة ، و المتأخرون يقرون بها و يعلنونها .[5]
<u>القول الثاني : نفي الصفة عن الباري سبحانه و تعالى :</u>
ذهب أرباب التعطيل من المعتزلة إلى نفي العين عن الخالق سبحانه و تعالى ، قال أبو الحسن الأشعري : " أجمعت المعتزلة بأسرها على إنكار العين و اليد ، و افترقوا في ذلك على مقالتين :
1] فمنهم من أنكر أن يقال : لله يدان ، و أنكر أن يقال : إنه ذو عين ، و أن له عينين .
2] و منهم من زعم أن لله يدا ، و أن له يدين ، و ذهب في معنى ذلك إلى أن اليد نعمة ، و ذهب في معنى العين إلى أنه أراد العلم ، و أنه عالم "[6]
و القاضي عبدالجبار قرّر في شرح الأصول الخمسة بأنّ المراد

---

(1) (3 / 457) .
(2) الإبانة (9) ، و تبيين كذب المفتري (158) ، و انظر الإبانة (37) و مقالات الاسلاميين (1 / 345) .
(3) كتاب الاعتقاد تحقيق أبي العينين (89) ، و انظر كتاب الأسماء و الصفات (2 / 114) .
(4) كتاب الاعتقاد (91) ، و انظر كتاب الأسماء و الصفات (2 / 116 ـ 117) .
(5) انظر ما يلي : المواقف للايجي (298) ، و أبكار الافكار (1 / 456) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 112) ، و شرح المقاصد للتفتازاني (4 / 174 ـ 175) .
(6) مقالات الإسلاميين (1 / 271) ، و انظر مقالات الإسلاميين (1 / 290) ، و الرائق في تنزيه الخالق (161) .

بعين الله أي علمه .[1]
و لقد تابع المعتزلةَ ـ في إنكار هذه الصفة ـ كلٌ من الزيدية [2] ، و الشيعة الروافض [3] ، و متأخروا المتكلمة من أهل الإثبات .[4]

---

(1) شرح الأصول الخمسة (227) .
(2) انظر الرائق في تنزيه الخالق (161) .
(3) انظر : التوحيد للصدوق (151 ـ 152 ، 167) ، و حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 51) ، و مفاهيم القرآن (6 / 163) .
(4) انظر : أساس التقديس (136 ـ 137) ، و أصول الدين للبغدادي (110) ، و الإ رشاد (146) ، و الغنية في أصول الدين (113 ـ 114) ، و أبكار الأفكار (1 / 456 ـ 457) ، و المواقف للايجي (298) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 112 ، و شرح المقاصد للتفتازاني (4 / 174 ـ 175) .

الآيات التي استدل بها المعطلة لنفي صفة العين عن الباري سبحانه و تعالى :

الآية الأولى : قوله تعالى : {بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم} [سورة هود:37]

الآية الثانية : قوله تعالى : {ژ ڑ} [سورة القمر:14]

الآية الثالثة : قوله تعالى : { ڤ ڤ ڦ} [سورة طه:39]

الآية الرابعة : قوله تعالى : {ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي} [سورة الطور:48]

من المعطلة من ذهب إلى نفي صفة العين عن الباري سبحانه و تعالى ، و زعم أن ظاهر هذه الآيات دليل على نفي هذه الصفة ، لأ نّ ظاهرها يدل على إثبات أعين كثيرة ، أو أن الرسول ملتصق بعين الباري أو أن السفينة تجري بعين الله ، و ذلك كله من النقص الذي لا يصح أن يوصف به الباري سبحانه و تعالى .[1]

و يظهر بطلان هذا الاحتجاج بأمور :

الأمر الأول : الاستدلال قائم على الطعن في كلام الله و وصفه بـ النقص :[2]

إن جعل ظاهر القرآن دالا ً على أبطل الباطل و أبين المحال ـ و هو وصف الخالق بأقبح الهيئات و الصور ـ فيه من الطعن في كتاب الله ما لا يخفى على ناظر ، و لو أراد ملحد أن يلمز كتاب الله لما استطاع أن يأتي بمثل ما أتى به أرباب التعطيل ، فـ المشركون و كفرة أهل الكتاب في حياته ¢ ـ و قد عاب عليه الصلا ة و السلام آلهتهم و سفه آرائهم في معبوداتهم ـ ما طعنوا في كتاب الله بمثل طعن أرباب التعطيل ، و لو كان ما ذكره المعطلة من المعنى ظاهرا لكتاب الله لبادر أولئك الكفرة إلى الرد على رسول الله ¢ ، و لقالوا له كيف نعبد إلهاً هذه صفته ـ أيدٍ كثيرة و أعينٍ في جنب واحد و...إلى آخر ما ذكره المعطلة من صفات النقص ـ فكفرة قريش و أهل الكتاب كانوا أعلم باللسان من هؤلاء ، و عداوتهم لرسول ¢ و لكتاب الله ظاهرة ، و الرغبة في الرد على الله و على رسوله ¢ قائمة ، و لكنهم علموا من ظاهر كلام الله و كـ

---

(1) انظر : أساس التقديس (137) ، إيضاح الدليل (129 ـ 130) ، شرح الأصول الخمسة (227) .

(2) انظر الصواعق المرسلة (1 / 239 ـ 242) .

لام رسوله ¢ ما لا يُعَاب على قائله ؛ فلذلك لم يقولوا بقول أرباب التعطيل في كلام الله و كلام رسوله ¢ .

الأمر الثاني : فساد المعنى الذي جعله المعطلة ظاهراً للنص :

ما أوقع أرباب التعطيل في القول بهذا المعنى الفاسد هو جهلهم بـ اللسان العربي ؛ فقد أشكل عليهم الجمع في قوله تعالى : { ژ } و دخول أحرف الجر على الصفة ـ الباء و على ـ فظنوا أنّ الجمع يفيد الكثرة ، و أنّ دخول أحرف الجر على الصفة يفيد الالتصاق و وقوع الفعل بالعين ، و جعلوا ذلك ظاهراً للنص ، و هذا من الجهل المطبق ؛ فظاهر الكلام ـ كما سبق بيانه (1) ـ هو المعنى الذي يتبادر إلى ذهن العربي صحيح اللسان و سليم الفطرة حال سماعه للكلام ، فإذا عُلِمَ ذلك فالعرب تذكر الجمع و هي تريد المفرد ، و ذلك للتعظيم ، فيقول العظيم أو الملك : نحن أمرنا . و إنما عنا نفسه لا غير ، و هذه النصوص التي أوردها المعطل من هذا القبيل .

أما الزعم بأن ظاهر النص يفيد وقوع الفعل بالعين أو الالتصاق بها فهذا الخلط أشنع من سابقه ، فلا يقول عاقل إن معنى قولنا : سر على عيني . أي سر فوق عيني . و إنما معناه المتبادر لذهن صاحب اللسان العربي : أي سر على مرأى مني و حفظ .

و رد الإمام ابن القيم ـ ’ ـ على من أخطأ في فهم ظاهر هذه النصوص فقال : " فدعوى الجهمي أن ظاهر هذا إثبات أعين كثيرة و أيد كثيرة فرية ظاهرة ، فإنه إن دل ظاهره على إثبات أعين كثيرة و أيد كثيرة ؛ دل على خالقين كثيرين ، فإن لفظ الأيدي مضاف إلى ضمير الجمع ، فأدعِ أيها الجهمي أن ظاهره إثبات أيد كثيرة لآلهة متعددة ، و إلا فدعواك أن ظاهره أيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر ، و كذلك قوله : {ژ ڑ} [سورة القمر:14] " (2)

الأمر الثالث : ما زعمه المعطل ظاهراً للنص لم يقل به أحد من سلف الأمة :

إنّ أقوال سلف الأمة ـ الذين يجرون النصوص على ظاهرها ـ ليس فيها القول بهذا الظاهر الذي زعمه المخالف ، فالاعتراض على إثباتهم للصفة بهذا الظاهر المتوهم ساقط من أصله لعدم

---

(1) انظر التمهيد .

(2) الصواعق المرسلة (1 / 243) .

قولهم به .

الأمر الرابع : أئمة هؤلاء المعطلة يقولون بأنّ ظاهر الآيات دالٌ على إثبات الصفة لله سبحانه و تعالى :

من المعطلة من ذهب إلى أن ظاهر هذه النصوص الشرعية دال على إثبات الصفة لله سبحانه و تعالى [1] ، بل إنّ شيوخ و متقدمي كثير من المعطلة قد ذهبوا إلى إثبات صفة العين لله بهذه النصوص من غير تمثيل [2] .

و هذا فيه أبلغ شهادة على بطلان قول من زعم أنّ هذه النصوص الشرعية دليل على نفي الصفة .

---

(1) انظر : الغنية في أصول الدين (113) و غاية المرام (136 ـ 138) ، و المواقف في علم الكلام للإيجي (298) ، و شرح المقاصد للتفتازاني (4 / 174) .

(2) و انظر ما نقلته عن أبي الحسن الأشعري و البيهقي ، و ما أثبته من مخالفة متأخري متكلمة أهل الإثبات لمتقدميهم في هذه الصفة .

البـاب الثـالـث :

احتجاج المعطلة بالآيات في باب الصفات الفعلية و نقده و فيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول : صفة المشيئة و الإرادة .

الفصل الثاني : صفة الاستواء على العرش .

الفصل الثالث: صفة المجيء و صفة الإتيان .

الفصل الأول : صفة المشيئة و الإرادة :

ورد وصف الباري سبحانه و تعالى بالإرادة في كتابه و على لسان رسوله ¢ ؛ أما وروده في كتاب الله فقد قال سبحانه و تعالى : { ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ } [سورة البقرة:185]

و قال سبحانه تعالى : { ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى} [سورة الرعد:11]

و قال سبحانه و تعالى : { ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ا ا ئا ئا } [سورة المائدة:41]

و وصف نفسه بالمشيئة فقال سبحانه و تعالى : {ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ} [سورة الأعراف:89]

و من السنة قول الرسول ¢ : ((إنّ الله عز و جل وكل بالرحم ملكا . فيقول : أي ربِّ نطفة . أي ربِّ علقة . أي ربِّ مضغة . فإذا أراد الله أن يقضي خلقا ؛ قال قال الملك : أي ربِّ ذكر أو أنثى ؟ أشقي أو سعيد ؟ فما الرزق ؟ فما الأجل ؟ فيُكتَبُ كذلك في بطن أمه))[1]

و عن أبي سعيد الخدري ـ قال : سئل رسول الله ¢ عن العزل ؛ فقال : ((ما من كل الماء يكون الولد ، وإذا أراد الله خلق شيء ؛ لم يمنعه شيء))[2]

و عنه ¢ قال : ((المؤمن القوي خير وأحب إلي الله من المؤمن الضعيف ، و في كل خير ، احرص على ما ينفعك ، و استعن بالله و لا تعجز ، و إن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا و كذا ، و لكن قل قدر الله و ما شاء فعل ؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان))[3]

و ذهب الناس في وصف الله بالإرادة مذاهب شتى أوجزها فيما يلي :

أقوال الناس في إرادة الباري سبحانه و تعالى :

القول الأول : مذهب أهل السنة و الجماعة :

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 208) حديث رقم (6595) ، و مسلم في صحيحه ـ و اللفظ له ـ (4 / 2038) حديث رقم (2646) .

(2) أخرجه مسلم في صحيحه (2 / 1064) حديث رقم (1438) .

(3) أخرجه مسلم في صحيحه (4 / 2052) حديث رقم (2664) .

أجمع أهل السنة و الجماعة من السلف و الخلف على وصف الخالق سبحانه و تعالى بالإرادة بنوعيها ـ الكونية و الشرعية ـ و بينوا مذهبهم في ذلك أيما بيان ، و مذهبهم في وصف الله بالإرادة يقوم على ثلاثة أسس :

<u>الأساس الأول : أن إرادة الباري سبحانه و تعالى نوعان : النوع الأول : الإرادة الكونية . و النوع الثاني : الإرادة الشرعية .</u> [1]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ’ ـ : " الإرادة في كتاب الله نوعان : إرادة تتعلق بالأمر ، وإرادة تتعلق بالخلق ؛ فالإرادة المتعلقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره به ، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو ، فإرادة الأمر هي المتضمنة للمحبة و الرضا ، و هي الإرادة الدينية ، و الثانية المتعلقة بالخلق ، هي المشيئة ، و هي الإرادة الكونية القدرية " [2]

و قال الإمام ابن القيم ’ : " لفظ الإرادة ينقسم إلى إرادة كونية فتكون هي المشيئة ، و إرادة دينية فتكون هي المحبة " [3]

و كان قد قال قبل ذلك ـ في بيان المشيئة و المحبة و التفريق بينهما ـ : " فمشيئته سبحانه متعلقة بخلقه و أمره الكوني ، و كذلك تتعلق بما يحب و بما يكرهه ، كله داخل تحت مشيئته ، كما خلق إبليس و هو يبغضه ، و خلق الشياطين و الكفار و الأعيان و الأفعال المسخوطة له و هو يبغضها ؛ فمشيئته سبحانه شاملة لذلك كله .

و أما محبته و رضاه فمتعلقة بأمره الديني ، و شرعه الذي شرعه على ألسنة رسله ، فما وجد منه تعلقت به المحبة و المشيئة جميعا ، فهو محبوب للرب واقع بمشيئته ، كطاعات الملائكة و الأنبياء و المؤمنين ، و ما لم يوجد منه تعلقت به محبته و أمره الديني ، و لم تتعلق به مشيئته ، و ما وجد من الكفر والفسوق و المعاصي تعلقت به مشيئته و لم تتعلق به محبته ، و لا رضاه و لا أمره

---

(1) انظر في ذكر ذلك ما يلي : مجموع الفتاوى (8 / 187 ـ 188 ، 197 ـ 198 ، 440 ،476) (18 / 132 ـ 133) ، و منهاج السنة (3 / 156 ـ 157) ، و شرح العقيدة الطحاوية (1 / 79 ـ 81) ، و لوامع الأنوار البهية (1 / 338) ، و دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (159 ـ 161) .

(2) منهاج السنة (3 / 156) .

(3) شفاء العليل (1 / 142) .

الديني ، و ما لم يوجد منها لم تتعلق به مشيئته و لا محبته ؛ فلفظ المشيئة كوني ، و لفظ المحبة ديني شرعي " [1]

الأساس الثاني : عدم التسوية بين نوعي الإرادة في المعنى و الحكم .

و أعني بعدم التسوية بين نوعي الإرادة في المعنى أي لا يصح أن نجعل الإرادة الشرعية مساوية للإرادة الكونية في الحقيقة ، فهذه لها معنى خاص بها باينت بها الإرادة الأخرى ؛ فالإرادة الشرعية يراد بها محبة إيقاع الفعل ديناً و بالتالي يتعلق الأمر الشرعي به طلباً للإيجاد ، ولا تقتضي هذه المحبة إيجاد الفعل واقعاً .

أما الإرادة الكونية فهي تعني اختيار إيقاع الفعل كوناً و وجوداً ، فهي متعلقة بإيجاد الفعل ـ و حسب ـ و لا تتعدى ذلك إلى غيره من المعاني .

و أما المراد بعدم التسوية بينهما في الحكم ؛ أي أن لكل إرادة حكماً شرعياً يناسبها ؛ فالإرادة الدينية محبوبة من كل وجه و مأمور بها شرعاً ، أما الإرادة الكونية فمنها ما هو مأمور به شرعاً و منها ما هو منهي عنه شرعاً و منها ما هو في دائرة الإطلاق فلا يتعلق بها الأمر و لا النهي الشرعي ، فهي من هذا الوجه تنقسم في الحكم إلى أقسام ؛ فمنها ما هو محبوب و منها ما هو مبغوض مكروه و منها ما لا يتعلق به بغض و لا كره لذاته ، فالتباين في النوع و المعنى نتج عنه تباين في الحكم .

الأساس الثالث : الإرادة قديمة من وجه و حديثه (متجددة) من وجه آخر :

إنّ مما حرم الله منه أهل البدع ـ توفيقا ـ هو الاهتداء إلى الجمع بين هذين الأمرين في بيان إرادة الباري سبحانه و تعالى ، فمنهم من ذهب إلى أن إرادة الباري سبحانه و تعالى لا تكون إلا حادثة ، و ذهب آخرون إلى القول بأن إرادة الخالق سبحانه لا تكون إلا قديمة ، أما أهل السنة و الجماعة فهم ـ بحمد الله و فضله ـ أسعد الناس بالحق ، فقد جمعوا بين القولين في وصف إرادة الخالق سبحانه و تعالى ، فالإرادة من وجه صفة ذاتية للباري سبحانه و تعالى فهي بهذا الاعتبار أبدية أزلية ، و هي ـ من وجه آخر ـ فعلية ؛ فتكون بهذا الاعتبار متجددة ، فنوع الإرادة وصف أزلي و آحادها

(1) شفاء العليل (1 / 142) .

متجددة حادثة .
و شيخ الإسلام ـ ’ ـ في معرض ذكره لأقوال الفرق في الإرادة و المشيئة قال : الثالث : أنها قديمة و حادثة ، و هو قول طوائف من الكرامية و أهل الحديث و الصوفية و غيرهم ، و كذلك يقول هؤلاء إنه يوصف بأنه متكلم في الأزل ، و أنه يتكلم إذا شاء ، كما صرح بذلك الأئمة كالإمام أحمد و غيره . [1]
و قال الإمام ابن القيم ـ ’ ـ مبيناً أمرا من الأمور التي دل عليها قوله تعالى : { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ} [سورة هود:107] : " إثبات إرادة متعددة بحسب الأفعال ، و أن كل فعل له إرادة تخصه ، و هذا هو المعقول في الفطر ، و هو الذي يعقله الناس من الإرادة ؛ فشأنه تعالى أنه يريد على الدوام ، و يفعل ما يريد " [2]
فهذه الأسس الثلاثة هي ما يميز مذهب أهل السنة و الجماعة عن مذاهب الفرق المخالفة ، و هي الحد الفاصل بين الحق و الباطل في هذا الباب .
القول الثاني : نفي الإرادة :
ذهب البغداديون من المعتزلة إلى إنكار الإرادة [3] : و قالوا يوصف الباري بالإرادة على المجاز ثم تباينت أراؤهم في بيان حقيقة الإ رادة ؛ و من ذلك ـ التباين ـ التقرير بأن الإرادة ليست إلا الداعي ـ للفعل ـ و الصارف ؛ و هي في حق الله العلم باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة إلى غيره . [4]
و من الرافضة من تابعهم على هذا القول . [5]
و منهم من فسرها بأنها الخلق و الإنشاء وفق العلم ، أو فسرها بأنها الأمر بالأفعال و النهي عنها . [6]

---

(1) رسالة في تحقيق مسالة علم الله ضمن جامع الرسائل (1 / 182) ، و انظر ما يلي : مجموع الفتاوى (6 / 225 ، 245) ، و النبوات (1 / 370 ـ 372) و من المخالفين من اضطر إلى التسليم بهذا الأساس . انظر حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 55) .
(2) التبيان في أقسام القرآن (102) .
(3) ذكر ذلك القاسم الرسي في كتابه الجواب القاطع (18) .
(4) انظر : الكامل في الاستقصاء (284) .
(5) انظر : حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 55) .
(6) انظر الملل و النحل (1 / 68 ـ 69 ، 90) .

و من الرافضة من تابعهم على هذا القول .[1]
و ذهب الفلاسفة إلى إنكار الإرادة و المشيئة ؛ قال ابن سيناء : " واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، و لا مغايرة المفهوم لعلمه "[2]
فمفهوم الإرادة ـ التي تصدر عنها الموجودات عند الفلاسفة ـ يرجع إلى مفهوم الذات ، و إن فسرها البعض بالعلم ، قال صدر الدين الشيرازي : " فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة و النقص و لكونه تام الفاعلية ؛ يكون علمه بذاته و هو في غاية العظمة و الجمال و الكبرياء و الجلال عين ذاته ، و عين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ، و من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه ، فالواجب تعالى يريد الأ شياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها ، بل لأجل إنها صدرت عن ذاته ، فالداعي له في إيجاد الأشياء إنما هو عين ذاته "[3]

<u>القول الثالث : القول بأن إرادة الباري سبحانه و تعالى محدثة :</u>

ذهب البصريون من المعتزلة إلى أن الله موصوف بإرادة محدثة موجودة في لا محل .[4]
قال القاضي عبدالجبار : " اعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل "[5]
و قال أيضاً : قال شيخانا أبو علي و أبو هاشم رحمهما الله و سائر من تبعهما : " أنه تعالى مريد في الحقيقة ، و أنه يحصل مريدا بعد ما لم يكن ؛ إذا فعل الإرادة ، و أنه يريد بإرادة محدثة ، و لا يصح أن يريد لنفسه و لا بإرادة قديمة ، و أن إرادته توجد لا في محل "

---

(1) انظر حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 54 ـ 55) .
(2) النجاة (287) ، و انظر : المواقف في علم الكلام (291) ، و شرح المواقف (8 / 81) .
(3) شرح الهداية الأثيرية (393) . و قال بعد ذلك و إرادته للأشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدءاً لها . (393) .
(4) انظر في ذكر هذا القول ما يلي : الفرق بين الفرق (229) و أصول الدين لعبدالقاهر البغدادي (146) ، و الملل و النحل (1 / 65) ، و البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (50) ، و تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان (82 ـ 84) ، و المراد بالبصريين هنا أي عمومهم ، لأن هناك من شذ منهم عن قول أصحابه
(5) شرح الأصول الخمسة (440) .

(1)

و قال ـ في التسوية بين الإرادة و المحبة ـ : فصل في أن المحبة و الرضا و الاختيار و الولاية ترجع إلى الإرادة و ما يتصل بذلك .
و قال تحت هذا التبويب : اعلم أن المحب لو كان له بكونه محباً صفة سوى كونه مريداً ؛ لوجب أن يعلمها من نفسه ، أو يصل إلى ذلك بدليل ؛ و في بطلان ذلك دلالة على أن حال المحب هو حال المريد ، و لذلك متى أراد الشيء أحبه ، و متى أحبه أراده ، و لو كان أحدهما غير الآخر ؛ لامتنع كونه محباً لما لا يريد ، أو مريدا لما لا يحب على بعض الوجوه .[2]
و يلحظ أنّ مذهب البصريين في الإرادة قائم على أسس أربعة : أولها : القول بأنها ليست صفة ذاتية . ثانيها : القول بحدوث ـ خلق ـ الإرادة . ثالثها : القول بأنها في غير محل . رابعها : التسوية بين ا لإرادة و المحبة .[3]
و لعلي أشير في خاتمة ذكر هذا القول إلى محل الإجماع بين أرباب الاعتزال في هذه المسألة ؛ فأقوالهم توافقت على أنّ إرادة الخالق سبحانه و تعالى ليست معنى قائماً بذاته سبحانه و تعالى ، ثم تباينت الأقوال في بيان جهة وجودها .[4]
و وافق الزيدية قول معتزلة البصرة في الإرادة ، قال القاسم الرسي : " المعتزلة البصرية و الزيدية على أنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل "[5]
و الآثار التي يرويها متأخروا الرافضة عن أئمتهم في هذه المسألة تدل على أن الإرادة محدثة مخلوقة ؛ و من تلك الأقوال قولهم : "

---

(1) المغني (6 القسم الثاني / 3) ، و انظر في تقرير حدوث الإرادة و عدم قدمها : المغني (6 القسم الثاني / 137 ـ 149) ، و المحيط بالتكليف (270 ـ 278) و انظر في ذكر أول من قال ـ من المعتزلة ـ بأن إرادة الله لا في محل المغني (6 القسم الثاني / 4) و الملل و النحل (1 / 65) ، و انظر تقرير كون الإرادة في غير محل : المغني (6 القسم الثاني / 149 ـ 174) .

(2) المغني (6 القسم الثاني / 51) . و أفرد هذا الفصل في تقرير التسوية بين الإ رادة و المحبة (6 القسم الثاني / 51 ـ 59) .

(3) و خصصت هذا القول بمزيد بيان ذلك أنه الغالب على مذهب أرباب الاعتزال ذكراً و ظهوراً و انتشاراً بخلاف الأقوال الأخرى .

(4) و انظر ما قاله الشهرستاني في كتابه الملل و النحل (1 / 57) .

(5) الجواب الناطق (18) ، و انظر عقد اللآلئ / ليحيى العلوي (170) .

المشيئة محدثة ". و قولهم : " خلق الله المشية قبل الأشياء ، ثم خلق الأشياء بالمشية " .[1]

القول الرابع : القول بقدم الإرادة و عدم حدوثها :

ذهب عامة متكلمي أهل الإثبات إلى أن الباري سبحانه و تعالى موصوف بإرادة قديمة أزلية غير متجددة .

قال الغزالي : " الأصل التاسع : أن إرادته قديمة ، و هي في القدم تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي ؛ إذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث و لو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها "[2]

و قال اللامشي : " الإرادة صفة أزلية قائمة بذات الله ـ تعالى ـ عند أهل السنة و الجماعة ، أي هو مريد بإرادة قائمة (هكذا ، و لعلها قائمة بذاته) في الأزل . "[3]

و القول بقدم الإرادة و أنها قائمة بذات الله ـ يكاد يكون ـ محل اتفاق بين المتكلمة من أهل الإثبات .[4]

---

(1) انظر : كتاب التوحيد لابن بابويه القمي (336 ـ 339) باب المشيئة و الإرادة ، الأثر رقم (1) و رقم (8) و رقم (5) ، و يبقى أن يشار إلى أن الرافضة في هذه المسألة مضطربون فمنهم من جعلها صفة ذاتية للباري ـ و خالف ما تقدم ذكره من الآثار ـ انظر الإلهيات (1 / 174 ـ 181) و مفاهيم القرآن (6 / 74 ـ 86) ، ومنهم من فسرها بالعلم فوافق المعتزلة البغداديين . انظر حق اليقين في معرفة أصول الدين (1 / 52 ـ 53) .

(2) قواعد العقائد (187 ـ 188) ، و انظر كتابه الاقتصاد في الاعتقاد (65 ـ 70) .

(3) التمهيد لقواعد التوحيد (79) .

(4) انظر ـ في ذكر معتقدهم في إرادة الباري ـ ما يلي : الإبانة للأشعري (46) ، و لمع الأدلة للجويني (96) ، و الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الرازي (196) ، و المواقف في علم الكلام (291) و شرح المواقف للجرجاني (8 / 85) ، و شرح العقائد النسفية للتفتازاني (124 ـ 125) و شرح المقاصد (4 / 128) ، و شرح السنوسية الكبرى لأبي عبدالله السنوسي (135 ـ 204) و يلحظ هنا أن الشارح ذكر الصفات أولا ثم ذكر آخراً أحكامها ، و حاشية الكلنبوي على شرح العقائد ـ العضدية ـ لجلال الدين الدواني (2 / 100) .

الآيات التي استدل بها المعطلة في تعطيل صفة الإرادة :

الآية الأولى : {ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ} [سورة البقرة:205]

الآية الثانية : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ} [سورة النساء:148]

الآية الثالثة : {ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ} [سورة النساء:108]

الآية الرابعة : قوله تعالى : {ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ} [سورة التوبة:46]

الآية الخامسة : قوله تعالى : {ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ} [سورة الإسراء:38]

الآية السادسة : قوله تعالى : {ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ} [سورة البقرة:222]

ذهب القاضي عبدالجبار إلى نفي المشيئة ـ الإرادة الكونية ـ فقال في استدلاله بهذه الآية ـ الآية الخامسة ـ :" بيّن أن المعاصي كلها مكروهة عنده ، و لن تكون كذلك إلا و هو كاره لها ، و لا يكون كارها لها إلا و هو غير مريد لها ، إذ لو كان مريداً لها مع الكراهة لكان حاصلا على صفتين ضدين و ذلك مستحيل "[1]

و الجواب : أنّ المخالف أقام شبهته على التسوية بين الإرادة و المحبة ، و هذه التسوية تسوية باطلة ، و يشهد على بطلانها و فسادها الشرع و الفطرة ؛ أما شهادة الشرع فالنصوص الشرعية التي وردت بالتفريق بين المحبة و الإرادة كثيرة ، و منها قوله تعالى : {ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ} [سورة التكوير:29] و قوله تعالى : {ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ} [سورة النحل:93]

و قوله تعالى : {ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ} [سورة الأنعام:107]

و قوله تعالى : { ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ} [سورة الرعد:11]

فهنا أخبر سبحانه و تعالى عن مشيئته و إرادته الكونية ، و بين أن

---

(1) شرح الأصول الخمسة (461) ، و انظر المغني (6 القسم الثاني / 249) ، و متشابه القرآن (2 / 464) ، و انظر الاستدلال ببقية : المغني (6 القسم الثاني / 241 ، 249) و متشابه القرآن (1 /203 ، 209) .

كل ما يقع في هذا الكون إنما يقع بعد إرادة الباري سبحانه و تعالى و مشيئته .
و قال تعالى ـ في التفريق بين الإرادة و المحبة ـ : {ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ} [سورة البقرة:205]
و قال تعالى : { ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ } [سورة الزمر:7]
ففي هذين النصين ـ و غيرهما من النصوص الشرعية ـ بين سبحانه و تعالى أنه لا يحب الفساد ، و يكره الكفر ، و إن كان ذلك كله واقع بمشيئته و إرادته ، فلا تلازم بين الإرادة و المحبة .
فهذه دلالة الشرع ، أما دلالة الفطرة فعموم عباد الله ـ من الموحدين ـ على أنه لا يقع شيء في هذا الكون إلا بإذن الله و إرادته ؛ فلا يكون في ملكه سبحانه و تعالى إلا ما يأذن به ، و هذا من تمام ربوبيته ، و من المعلوم أيضاً ـ و هو محل اتفاق بيننا و بين المخالف ـ أنّ في هذا الكون من الأقوال و الأفعال ما لا يحبه الله و لا يرضاه ، و وقوعه راجع لحكمة أرادها الباري .
قال شيخ الإسلام ـ ′ ـ : " فالطاعات يريدها من العباد الإرادة المتضمنة لمحبته لها ، ورضاه بها إذا وقعت ، وإن لم يفعلها ، و المعاصي يبغضها ، ويمقتها ، ويكره من العباد أن يفعلوها ، وإن أراد أن يخلقها هو لحكمة اقتضت ذلك ، ولا يلزم إذا كرهها للعبد لكونها تضر العبد ويبغضها أيضا أن يكره أن يخلقها هو ؛ لما له فيها من الحكمة ، فإن الفعل قد يحسن من أحد المخلوقين ويقبح من ا لآخر لاختلاف حال الفاعلين ، فكيف يلزم أنه ما قبح من العبد قبح من الرب ، مع أنه لا نسبة للمخلوق مع الخالق ، وإذا كان المخلوق قد يريد ما لا يحبه كإرادة المريض لشرب الدواء الذي يبغضه ، ويحب ما لا يريده كمحبة المريض الطعام الذي يضره ، ومحبة الصائم الطعام والشراب الذي لا يريد أن يأكله ، ومحبة الإ نسان للشهوات التي يكرهها بعقله ودينه.
فقد عقل ثبوت أحدهما دون الآخر ، وأنّ أحدهما ليس بمستلزم للآ خر في المخلوقات ، فكيف لا يمكن ثبوت أحدهما دون الآخر في حق الخالق تعالى " [1]
و أيضاً مما يقال في هذا المقام : إنّ الأمور المرادة تنقسم إلى قسمين :

---

(1) منهاج السنة (3 / 162 ـ 164) .

القسم الأول : المراد لذاته : و هذا يكون مراداً و محبوباً للمريد .
و القسم الثاني : المراد لغيره : و هذا يكون مراداً للمريد ، و لكن منه ما هو محبوب له و منه ما هو غير محبوب .
و مثاله العافية و الدواء ، فالعافية مرادة و محبوبة للإنسان ، أما الدواء ـ و هو سبب للشفاء بإذن الله ـ قد يريده المريض طلباً للعافية مع كرهه له ، فالدواء مراد لغيره ، لذلك قد يحبه المريض و قد يكرهه .
قال ابن أبي العز الحنفي : " فاعلم أن المراد نوعان : مراد لنفسه ، و مراد لغيره فالمراد لنفسه مطلوب محبوب لذاته وما فيه من الخير ، فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد .
والمراد لغيره قد لا يكون مقصودا للمريد ، ولا فيه مصلحة له بالنظر إلى ذاته ، و إن كان وسيلة إلى مقصوده ومراده ، فهو مكروه له من حيث نفسه وذاته ، مراد له من حيث إفضاؤه وإيصاله إلى مراده ، فيجتمع فيه الأمران : بغضه وإرادته ، ولا يتنافيان لاختلاف متعلقهما " [1]

(1) شرح العقيدة الطحاوية (1 /328) ، و انظر : منهاج السنة (3 / 163) .

الآية السابعة : قوله تعالى : { ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ } [سورة الأنعام:148]

الآية الثامنة : قوله تعالى :{ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ٻ ٻ ٻ ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ} [سورة الزخرف:20]

قال القاضي عبدالجبار : دل بهذه الآية على أنهم كذبوا في قولهم : {ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ } [سورة الأنعام:148] و أنهم ذاقوا بذلك العذاب ، و أنهم قالوه بغير علم ، و أنهم اتبعوا فيه الظن ، و أنهم بذلك متخرصون كذابون ......ثم قال : و قد قُرِئ قوله تعالى : {ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ } [سورة الأنعام:148] على وجهين : أحدهما بالتخفيف ، و ذلك صريح في أن ما ذكره كذب ، و لا يكون قولهم إن الشرك قد شاءه الله تعالى كذباً إلا و الصدق هو أنه لم يشأه .[1]

و جواب ما ذكره المخالف من وجهين :

الوجه الأول : عدم التسليم بالمعنى الذي ذكره المخالف في الآية :

إن المعنى الذي ذكره المخالف في الآية و زعم أنه محل الخصومة بين الرسول ¢ و المشركين غير مُسَلَّمٍ له به ؛ فإن الخصومة التي كانت بين المشركين و الرسول ¢ لم تكن في باب القضاء و القدر ، و إنما كانت في توحيد العبادة ، و يشهد على هذا المعنى سياق النص ، فالخصومة كانت في التشريع و العبادة من دون الله ـ و هذا مما يتعلق بألوهية الخالق سبحانه و تعالى ـ فكان احتجاج المشركين بالقدر لبيان صواب ما هم عليه من الباطل و الشرك في باب التشريع و العبادة ؛ فكذبهم الخالق سبحانه و تعالى في دعواهم ، و لم يكن التكذيب متوجهاً لما أثبتوه من مشيئته سبحانه و تعالى ، و إنما كان التكذيب منصرفاً لما ادعوه من الباطل في إلاهيته .

قال شيخ الإسلام ـ ’ ـ في بيانه لحقيقة قول المشركين : " هؤلاء اعتقدوا أن كل ما شاء الله و جوده و كونه ـ و هي الإرادة القدرية ـ فقد أمر به و رضيه ، دون الإرادة الشرعية ، ثم رأوا أن شركهم بغير شرع مما قد شاء الله وجوده ؛ قالوا : فيكون قد رضيه و أمر

---

(1) المغني (6 القسم الثاني / 246 ـ 247) مختصرا ، و انظر : شرح الأصول الخمسة (476 ـ 477) ، و متشابه القرآن (1 / 267 ـ 269) ، و في ذكر الاستدلال بالآية الخامسة انظر : المغني (6 القسم الثاني / 248) .

به . قال الله : {ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ } [سورة الأنعام:148] بالشرائع من الأمر و النهي { ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ } [سورة الأنعام:148] بأن الله شرع الشرك و تحريم ما حرمتموه ، { ﮀ ﮁ ﮂ } [سورة الأ نعام:148] في هذا { ﮃ ﮄ } [سورة الأنعام:148] و هو توهمكم أن كل ما قدره فقد شرعه { ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ} [سورة الأنعام:148] أي : تكذبون و تفترون بإبطال شريعته ، {ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ} [سورة الأنعام:149] على خلقه حين أرسل الرسل إليهم فدعوهم إلى توحيده و شريعته ، و مع هذا فلو شاء هدى الخلق أجمعين إلى متابعة شريعته ، لكنه يمنُّ على من يشاء فيهديه فضلا منه و إحسانا ، و يحرم من يشاء ، لأن المتفضل له أن يتفضل ، و له أن لا يتفضل ، فترك تفضله على من حرمه عدل منه و قسط ، و له في ذلك حكمة بالغة " (1)

<u>الوجه الثاني : النص دليل في إثبات المشيئة :</u>

هذا النص من أظهر الأدلة في إثبات المشيئة ـ الإرادة الكونية ـ و يدل على ذلك أمور :

<u>الأمر الأول : أن الخالق سبحانه و تعالى لم ينكر المشيئة و لم يَرُدّ إثباتها ، و إنما رد الاستدلال بها على جواز مخالفة أمره و نهيه :</u>

لو كان إثبات المشيئة باطلا لرده الباري سبحانه و تعالى كما رد على المشركين زعمهم بأنه يأمر بالفحشاء ، قال تعالى : {ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ} [سورة الأ عراف:28]

فتمعن في النصوص فإنها متقاربة السياق و الدلالة ، فلما احتج أرباب الكفر على الشرك ـ في هذا الموطن ـ بإضافة الوصف الباطل إلى الباري سبحانه و تعالى ؛ أنكر عليهم الأمرين : الشرك و الوصف الباطل .

و أما في النصوص التي بين أيدينا فقد احتجوا على مخالفة الشرع و ذكروا من الوصف حقاً ؛ فرد عليهم الباري الشرك و مخالفة الشرع ، و أثبت الوصف ، و لم يرده .

<u>الأمر الثاني : سياق الآية ـ التي احتج بها المخالف ـ نص في إثبات</u>

(1) مجموع الفتاوى (8 / 199) ، و انظر : تفسير الطبري (12 / 208 ـ 213) ، و تفسير السمعاني (2 / 1154 ـ 155) ، و منهاج السنة (3 / 56 ـ 63) ، و شفاء العليل (1 / 50 ـ 56) .

الإرادة الكونية :

لقد ذكر الباري سبحانه و تعالى في ختام حجته على هؤلاء المشركين ما يدل على إثبات الإرادة الكونية و أنه متصف بها ، فقد قال سبحانه و تعالى : {ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک} [سورة الأ نعام:149]

فقد بين سبحانه و تعالى أن هدايتهم و ضلالهم كائنة بإرادته و مشيئته ، و هذا القول ناقض لمذهب المخالف من أصله .

الأمر الثالث : الآية تشير إلى أنّ إثبات الإرادة الكونية من الشرائع الظاهرة في دين الرسول ¢ :

لو لم يكن من الدين و الشريعة ـ الظاهرة للمخالفين ـ إثبات المشيئة و الإرادة الكونية للباري ، و أن الهداية و الإضلال بيده سبحانه و تعالى ؛ لما احتج بها المشركون على الرسول ¢ للقول بـ الشرك و مخالفة الشرع ، فهم عايشوا التنزيل ، و سمعوا من الرسول ¢ قوله تعالى : {ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ} [سورة السجدة:13]

و قوله تعالى : {ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ} [سورة يونس:99]

و قوله تعالى : {چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ} [سورة يونس:100]

فظنوا أن في التمسك بالقدر ـ الثابت ـ حجة لهم في مخالفة الأمر و الشرع ؛ فكذبهم الشارع في هذا الظن الفاسد .

الوجه الثالث : هذا النص من المتشابه الذي يجب الرجوع به على المحكم :

لو سُلِّمَ للمخالف احتمال دلالة النص على ما زعمه من المعنى ؛ فإن النص و الحالة هذه يكون ـ في إثباته للمشيئة أو نفيها ـ متشابهاً و محتملا ؛ فيجب للوقوف على المعنى الصحيح في دلالته أن يحمل على النصوص المحكمة ، و لقد أتت النصوص المحكمة المستفيضة بإثبات الإرادة الكونية ، فيُتَمَسّكُ بها في هذا الباب و لا يُتعداها إلى غيرها من النصوص المتشابه .

الآية التاسعة : قوله تعالى : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ} [سورة آل عمران:108]

الآية العاشرة : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ} [سورة غافر:31]

قال القاضي عبدالجبار : " و مما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح ؛ أنه تعالى نفي ذلك عن نفسه بقوله تعالى : {ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ} [سورة غافر:31] ، و {ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ} [سورة آل عمران:108] . و هذا صريح في أنه لا يريد الظلم ، و لا شيئاً من المعاصي ؛ لأنها أجمع ظلم " [1]

و جواب قول المخالف من وجوه :

الوجه الأول : ليس في الآية دليل على نفي إرادة المعاصي و الذنوب :

لقد ورد نفي الظلم عن الله في ثمانية مواطن من القرآن ، قوله تعالى : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ} [سورة آل عمران:108] و قوله تعالى : {ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ} [سورة آل عمران:182] ، و قوله تعالى : {ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ} [سورة الأنفال:51] ، و قوله تعالى : {ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ} [سورة طه:112] و قوله تعالى : {ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ} [سورة الحج:10] و قوله تعالى : {ﺗﻢ ﺗﻰ ﺗﻲ ﺛﺞ ﺛﻢ ﺛﻰ ﺛﻲ ﺟﺢ ﺟﻢ ﺣﺞ ﺣﻢ ﺧﺞ ﺧﺢ ﺧﻢ} [سورة فصلت:46] ، و قوله تعالى : {ﺋﻮ ﺋﻮ ﺋﯘ ﺋﯘ ﺋﯚ ﺋﯚ ﺋﯚ ﺋﯚ ﺋﻲ} [سورة ق:29] ، و قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ} [سورة غافر:31]

فهذه النصوص دلت على أن الله لا يظلم عباده ، و لا يهضم حقوقهم ، و ليس في شيء منها أنه سبحانه و تعالى ، لا يأذن بوقوع الظلم في خلقه و من خلقه ، بل النصوص دالة على أن الظلم ـ و سائر العمل ـ واقع منهم ، و عليه استحقوا العقاب و العذاب للمسيء ، و الثواب و الجزاء للمحسن .

فالمخالف خرج بالنص و دلالته عن موضوعه و سياقه ـ نفي ظلم العباد في حسناتهم و سيئاتهم و الجزاء عليها ـ و جعله دالاً على موضوع خارج عن دلالة السياق ، و هو نفي إرادة الذنوب و المعاصي كوناً ، و هذا الصنيع من التحكم الذي لا يُسلم

---

(1) المغني (6 ـ 2 / 239) و انظر : متشابه القرآن (1 / 155 ـ 156) .

لصاحبه به .

<u>الوجه الثاني : أتت النصوص الشرعية مصرحة ببطلان قول المخالف :</u>

النصوص الشرعية المستفيضة أتت بإبطال ما زعمه المخالف ـ من نفي إرادة المعاصي عن الخالق ـ فقد أتت النصوص دالةً على أنه لا يقع شيء من الظلم و الجور ـ في الوجود ـ إلا بعد الإذن الكوني من الخالق سبحانه و تعالى ، فلا يقتل القاتل إلا بعد مشيئة الباري ، قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ} [سورة البقرة:253] ، و لا يضر الساحر بسحره إلا بعد مشيئة الخالق سبحانه و تعالى ، قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ } [سورة البقرة:102] ، و لا يشرك المشرك إلا بعد مشيئة الخالق سبحانه و تعالى ، قال تعالى : {گ گ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ھ} [سورة الأنعام:107] و لا يكذب الكاذب ، و لا يفتري المفتري إلا بعد إذنه سبحانه و تعالى ، قال تعالى : {ٹ ڤ ڤ ڤڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ} [سورة الأنعام:112] ، فهذه النصوص ـ و غيرها كثير ـ تدل على أنه لا يقع شيء من ذلك في الوجود إلا بعد إذن الباري سبحانه و تعالى و إرادته .

<u>الوجه الثالث : الوقوف على معنى الظلم المنفي عن الباري فيه رد و إبطال لقول المخالف :</u>

و يبقى أن يقال : إنّ أرباب التعطيل حملوا الألفاظ الشرعية على معانٍ من الباطل ابتدعوها ، ثم عمدوا إلى المعاني الصحيحة الثابتة ـ بنصوص الكتاب و السنة ـ فنفوها معتمدين على هذه الأ لفاظ الشرعية التي حرفوا معانيها ، و من ذلك نفيهم الإرادة الكونية المتعلقة بأعمال العباد مستدلين بالنصوص التي ورد فيها نفي الظلم عن الله في حق عباده ، و قالوا لو أثبتنا هذه الإرادة له سبحانه و تعالى لكان في هذا الإثبات وصف له ـ سبحانه ـ بالظلم ، و لو وقفوا على معنى الظلم المنفي عن الباري لما شطوا هذا الشطط في الاستدلال ؛ فالظلم في اللغة يطلق و يراد به : وضع

الشيء في غير موضعه .[1]
قال الأصمعي (ت210هـ) : " و أصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه "[2]
و قال ابن فارس : " الظاء و اللام و الميم أصلان صحيحان ، أحدهما خلاف الضياء و النور ، و الآخر وضع الشيء غير موضعه تعدياً "[3]
و أهل السنة على أن المراد بالظلم المنفي هو معناه الثابت باللسان العربي ، قال ابن جرير الطبري ـ ʼ ـ : و أصل " الظلم " في كلام العرب وضع الشيء في غير موضعه .
ثم قال : و قد يتفرع الظلم في معان يطول بإحصائها الكتاب ، و سنبينها في أماكنها إذا أتينا عليها إن شاء الله تعالى ، و أصل ذلك كله ما وصفنا من وضع الشيء في غير موضعه .[4]
و قال شيخ الإسلام ـ ʼ ـ : " الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، و العدل وضع كل شيء في موضعه ، و هو سبحانه حَكَمٌ عدل ، يضع الأشياء مواضعها ، و لا يضع شيئا إلا في موضعه الذي يناسبه و تقتضيه الحكمة و العدل ، و لا يفرق بين متماثلين ، و لا يسوي بين مختلفين ، و لا يعاقب إلا من يستحق العقوبة ؛ فيضعها في موضعها لما في ذلك من الحكمة و العدل "[5]
فإذا تبين لنا المعنى المراد من الظلم ؛ ظهر فساد صنيع من جعل إذن الباري و مشيئته بوقوع ما لا يحبه و لا يرضاه ظلماً يجب أن ينزه عنه ، فالظلم هو وضع الشيء في غير موضعه ، فلو أذن سبحانه و تعالى بحصول أمر لا يحبه و لا يرضاه ، و كان إذنه بحصول هذا الأمر لحكمة يعلمها سبحانه و تعالى لما كان واضعاً

---

(1) انظر : الصحاح (4 / 1603) ، و لسان العرب (12 / 373) ، و القاموس المحيط (1134) ، و تاج العروس (17 / 447) .
(2) تهذيب اللغة (14 / 383) .
(3) معجم مقاييس اللغة (3 / 468) .
(4) تفسير الطبري (1 / 523 ـ 524) .
(5) رسالة في معنى كون الرب عادلا و في تنزهه عن الظلم ، ضمن جامع الرسائل (1 / 123 ـ 124) ، و انظر : تفسير السمعاني (1 / 68 ـ 69) ، و تفسير البغوي (1 / 83) ، و جامع الرسائل (1 / 123 ـ 126) ، و منهاج السنة (1 / 139) (2 / 312) (3 / 28) (5 / 107) و مجموع الفتاوى (18 / 145) و قاعدة جليلة في التوسل و الوسيلة (109 ـ 110) ، و شفاء العليل (2 / 64 ، 275) .

للشيء في غير موضعه و لما كان ظالماً ، و من ذلك أنه سبحانه و تعالى يريد بالمؤمنين اليسر و لا يريد بهم العسر قال تعالى : { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ } [سورة البقرة:185] و مع ذلك يسلط عليهم الأعداء ، ثم يأمرهم بالقتال و الجهاد في سبيله و إعلاء كلمته و النفرة لأجل ذلك خفافا و ثقالا قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ} [سورة التوبة:41]

و الجهاد فيه العسر و الشدة و البذل ، و لكنه ـ مع ذلك ـ سبب لنيل الأجر و الفضل في الدنيا و الآخرة .

فهذه الأوجه كفيلة ـ بإذنه تعالى ـ في بيان فساد قول المخالف و الحمد لله رب العالمين .

الآية الحادية عشرة : قوله تعالى : ﴿ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﴾ [سورة البقرة:185]

الآية الثانية عشرة : قوله تعالى : ﴿ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﴾ [سورة النساء:28]

قال القاضي عبدالجبار : " و مما يدل على ما قلناه قوله سبحانه : ﴿ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﴾ [سورة البقرة:185] و لا شيء أعسر من الكفر ، لأنه يؤدي إلى العذاب الدائم . فكيف يقال : إنه تعالى قد أراده ؟ " (1)

ذهب المخالف إلى أن الكفر و المعاصي غير واقعة بإرادة الباري سبحانه و تعالى ؛ لأنها تتعارض مع إرادة التخفيف و التيسير بـ الخلق ، و هذا الاشتباه يَرِدُ عليه و على من تابعه في قوله ؛ ذلك أنهم يرون أن الأمر لا تتناوله أكثر من إرادة من قبل الباري سبحانه و تعالى ؛ فالإرادة على أصولهم ليست إلا نوعاً واحداً ـ و هي الإ رادة الشرعية المستلزمة للأمر و المحبة ـ أما على أصول أهل السنة و الجماعة فلا إشكال في أن يتناول الأمر إرادتان ، إرادة الإ يقاع و إرادة عدم الإيقاع ؛ و ذلك راجع لمتعلق الأمر ، و هذا التناول ـ و التعارض في مواطن ـ ثابت بكلام الشارع ، ففي الحديث القدسي الذي يرويه الرسول ﷺ عن ربه قال : ((و ما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت ، و أنا أكره مساءته)) (2)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : " الله سبحانه و تعالى قد قضى بالموت ، فكل ما قضى به فهو يريده و لا بد منه ، فالرب مريد لموته (أي العبد) لما سبق به قضاؤه ، و هو مع ذلك كاره لمساءة عبده ؛ و هي المساءة التي تحصل له بالموت ، فصار الموت مراداً للحق من وجه ، مكروهاً له من وجه ، و هذه حقيقة التردد ، و هو : أن يكون الشيء الواحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه ، و إن كان لا بد من ترجح أحد الجانبين ، كما ترجح إرادة الموت ؛ لكن مع وجود كراهة مساءة عبده ، و ليس إرادته لموت المؤمن الذي يحبه و يكره مساءته كإرادته لموت الكافر الذي يبغضه و

---

(1) المغني (6 القسم الثاني / 248) : و انظر المغني (6 القسم الثاني / 250) و متشابه القرآن (1 / 117 ـ 118 ، 181 ـ 182) .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 192) حديث رقم (6502) .

يريد مساءته " [1]

ثم قال بعد ذلك : " و من هذا الباب ما يقع في الوجود من الكفر و الفسوق و العصيان ؛ فإن الله تعالى يبغض ذلك و يسخطه ، و يكرهه و ينهى عنه ، و هو سبحانه قد قدره و قضاه ، و شاءه بإرادته الكونية ، و إن لم يرده بإرادة دينية " [2]

و تقدم قريباً ذكر الأدلة التي تبين أنه ما من شيء يقع في الكون إ لا بإرادة الباري سبحانه و تعالى و إن كان مكروها له مبغوضا .

---

(1) مجموع الفتاوى (18 / 131) ، و انظر مجموع الفتاوى (10 / 58 ـ 59) ، و شرح العقيدة الطحاوية (2 / 547 ـ 548) .

(2) مجموع الفتاوى (18 / 131) .

الآية الثالثة عشر : قوله تعالى : {ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ} [سورة المائدة:6]

قال القاضي عبدالجبار : " و قوله تعالى من بعد : { ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ } [سورة المائدة:6] يدل على أنه لا يريد الكفر و الفساد ؛ لأنه لو أراد أن يخلق الكفار للكفر و للنار ، لم يكن مريداً للأنعام عليهم و لا تطهيرهم ؛ لأن ما خلقهم له نهاية الإضرار بهم و الإساءة إليهم من حيث خلقهم للنار الدائمة " (1)

أقام المخالف شبهته على أمور :

الأمر الأول : توهمه أنّ الباري قد أراد التطهير و إتمام النعمة لكل الخلق على حدٍ سواء .

و الأمر الثاني : زعمه أن إرادة التطهير و إتمام النعمة تتعارض مع إرادة الكفر و الفساد من العباد .

و الأمر الثالث : توهمه أن مقتضى إثبات الإرادة الكونية إيجاد مخلوق نهايته إلى النار الدائمة و في هذا غاية الإضرار و الظلم لهذا المخلوق .

و الجواب عن هذه الشبهة ببيان فساد ما أقيمت عليه ؛ فالأمر الأ ول : توهمه أنّ الباري قد أراد التطهير و إتمام النعمة لكل الخلق على حدٍ سواء توهم فاسد إذا أطلقه صاحبه دون بيان ، فالخالق أراد شرعاً الهداية و الصلاح و الطاعة للخلق جميعاً ، و ذلك علة إيجادهم قال تعالى : {ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ} [سورة الذاريات:56]

أما إرادة ذلك منهم كوناً و وجوداً فقد أتت النصوص بالبيان أنه سبحانه و تعالى إنما أراد ذلك من البعض لا الكل ، قال تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ} [سورة الأنعام:125]

و قال تعالى {ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ} [سورة المائدة:41]

و قال تعالى : {ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ} [سورة الأنعام:39]

و قال تعالى : {ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ} [سورة الأ

(1) متشابه القرآن (1 / 216) .

أعراف:178]
و قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ} [سورة الأعراف:179]
فهذه النصوص أتت مبينة أن الهداية و التطهير و التوفيق و الصلاح لم يردها الخالق كوناً للخلق جميعاً ، بل هدى من شاء منهم فضلا و رحمة ، و أضل من شاء منهم عدلا و حكمة .
أما الأمر الثاني ـ الذي أقام عليه المخالف شبهته ـ فجوابه أن يقال : إن التوهم بأن المراد يمتنع أن تتناوله الإرادة من أوجه متباينة و متعارضة ـ كالحب و الكره و إرادة الفعل و بغضه ـ توهم مردود على صاحبه شرعاً و عقلاً ، و تقدم قريبا بيان رده شرعاً [1] أما عقلاً فإن الإنسان يرى من نفسه تعدد الإرادات تجاه الأمر الواحد ، فمجذوم اليد يكره قطع يده ، و مع تعلق الكراهة بهذا الفعل إلا أنه يريد إيقاعه طلبا للعافية ؛ فقطع اليد كرهه المجذوم لما فيه من سلب العضو ، و أراده لما فيه من طلب النفع .
و لبيان المسألة أضرب مثالاً بالنعمة ، فالإنعام و إتمام النِعَمِ قد يحرمه اللّه الإنسانَ لما في هذا الحرمان من الخير و الصلاح لهذا الإنسان ؛ فإن من عباد اللّه من لا يصلحه إلا الغنى ، و لو أفقره اللّه لأفسد عليه دينه ، و إن من عباد اللّه من لا يصلحه إلا الفقر ، و لو أغناه اللّه لأفسد عليه دينه ، قال تعالى : {ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ} [سورة الشورى:27]
و أما جواب الأمر الثالث فيقال للمخالف : توهمك أن مقتضى إثبات الإرادة الكونية إيجاد مخلوق نهايته إلى النار الدائمة و أنّ في هذا غاية الإضرار و الظلم لهذا المخلوق . توهم فاسد ، و فساده ظاهر من وجوه :
<u>الوجه الأول : عدم تعارض إثبات الإرادة الكونية ـ للباري ـ مع إثبات الإرادة للعباد :</u>
لا يلزم من إثبات الإرادة الكونية للباري سبحانه و تعالى نفي إرادة العبد و سلب اختياره ، بل النصوص الشرعية ، و الواقع يشهدان بضد ذك ، قال تعالى : {ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا} [سورة التكوير:28-29] و في هذا إثبات لإرادة العبد و إثبات لإ

(1) انظر الآية الثامنة و التاسعة من هذا الفصل .

إرادة الرب ـ الكونية ـ و لا تعارض في ذلك ، فالخالق مكّن العبد من الإرادة و الاختيار و الفعل ، و مع ذلك فإنّ اختياره لا يقع في ملك الله إلا بعد إذنه سبحانه و تعالى ؛ فكما أنّ العبد لا يمكن من فعل كل فعل يريده فكذلك الشأن في إرادته ، و هو في جملة ذلك كله مختار غير مجبور .

أما دلالة الواقع على إثبات الإرادتين فإننا نرى من أنفسنا أننا نفعل وفق إرادتنا و اختيارنا ـ في غالب شأننا ـ و نحن مع ذلك قد نريد الشيء و نحفز له و لإيقاعه إلا أنه يُحالُ بيننا و بينه ، إما بصارف من أنفسنا أو خارج عنها . و هذا فيه دلالة على أنّ إرادة العبد ليست إرادة مطلقة من كل وجه ؛ بل هي مقيدة ـ لحصولها و دوامها و تحققها ـ بأمور خارجة عنها ، و كونها مقيدة بهذه القيود الخارجة عنها لايلزم منه نفيها .

فإذا ظهر ذلك ؛ فيُقال للمخالق : إن تقيد إرادة العبد بإرادة الخالق ليس فيه نفي لها ،كما أنّ أفعال العباد و أقوالهم تتقيد في كثير من الأحيان بقيود خارجة عنها ، و مع هذه القيود يبقى العبد فاعلا ً و مختاراً لفعله في الغالب من شأنه .

و الله قد قضى بأن لا يقع شيء في ملكه إلا بإرادته ، و هو مع ذلك قد جعل لعباده ـ في غالب حالهم ـ حرية اختيار أفعالهم ، و هذه الأفعال الصادرة عن إرادات العباد مقيدة في حصولها بإذن الباري سبحانه و تعالى ، و ليس في هذا القيد قول بجبر و لا نفياً لإرادة العبد .

الوجه الثاني : إن طرد هذه الشبهة و التسليم بها مستلزم لنفي صفات الله :

إن المخالف يقول القول و هو غير مدرك للاوازمه ، و من ذلك هذه الشبهة الباطلة ، فهذه الشبهة فتح بها المخالف على نفسه و على أتباعه باباً لكل ملحد لينكر ما شاء من أسماء الله و صفاته ؛ و من ذلك أن يُقال : إن الله لا يتصف بالعلم الأزلي ، و إن علمه مستأنف فهو لا يعلم الأشياء إلا بعد حصولها .

و يستدل على المخالف بشبهة من جنس شبهته ؛ فيُقال : له لو علم ـ أزلا ـ أن هذا المخلوق مصيره إلى النار ثم خلقه لما كان مريداً للأنعام عليه و لا تطهيره ؛ لأن ما خلقه له نهاية الإضرار به و الإساءة إليه من حيث خلقه و هو يعلم أنه سيصير للنار الدائمة.

الوجه الثالث : الجمع بين النصوص الشرعية أولى من تعطيل

بعضها :

لو سلّم للمخالف أنّ ما أورده من النصوص يدل بمفهومه على إنكار الإرادة الكونية ، فيُقال له : لقد دلت النصوص الشرعية الثابتة من الكتاب و السنة على إثبات الإرادة الكونية للباري سبحانه و تعالى دلالة ظاهرة لا تندفع ؛ فالجمع بين هذه النصوص الشرعية و ما أوردته أولى من المعارضة بينهاو الله أعلم .

الآية الرابعة عشر : {ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ} [سورة البقرة:220]

قال القاضي عبدالجبار : " دل ظاهر الكلام على أنه تعالى لم يشأ إعناتهم ، و لو كان قد أراد الكفر و سائر المعاصي لكان قد شاء ذلك لا محالة .

و الإعنات : هو ما يؤدي إلى المضرة على وجه مخصوص ، فإذا كان عندهم أنه تعالى قد أراد جميع ما يقع من ذلك ، فكيف يصح أن ينفي أن يكون شائياً له ؟ و هذا يدل على نفي المشيئة من كل وجه ؛ لأن هذا حق الكلام إذا دل على النفي " [(1)]

و جواب قول المخالف من وجوه :

الوجه الأول : المخالف خرج بالنص عن موضوعه و دلالته :

ذهب المخالف إلى أن إرادة الإعنات المنفية في الآية هي إرادة الإعنات بكل صورها و في جميع شؤون العباد ، و هذه الدلالة غير ظاهرة في النص ، فظاهر النص على أنّ الباري نفى إرادة الإعنات في الأحكام الشرعية المتعلقة بمال اليتيم ، و الشريعة ـ في أحكامها ـ بنيت على التيسير و دفع المشقة ، و هذا النص التشريعي أتى مقرراً لذلك التيسير و شاهداً عليه ، قال تعالى : { ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ} [سورة البقرة:220] و سبب نزول الآية مظهر لما تمت الإشارة إليه ، فقد ورد في سبب نزولها أنه لما نزل قوله تعالى : {ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ} [سورة النساء:10] اجتنب الناس الأيتام ، فجعل الرجل يعزل طعام اليتيم من طعامه ، و ماله من ماله ، و شرابه من شرابه ؛ فاشتد ذلك على الناس فنزلت : { ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ } [سورة البقرة:220] .[(2)]

قال الإمام ابن جرير الطبري ـ مبيناً معنى العنت المنفي ـ : " يعني تعالى ذكره بذلك : لو شاء اللّه لحرم ما أحله لكم من مخالطة أيتامكم بأموالكم أموالهم ، فجهدكم ذلك و شق عليكم ، و لم تقدروا على القيام باللازم لكم من حق اللّه تعالى و الواجب عليكم في ذلك من فرضه ، و لكنه رخص لكم فيه و سهله عليكم ، رحمة

---

(1) متشابه القرآن (1 / 123) .

(2) انظر : تفسير الطبري (4 / 349 ـ 354) ، و أسباب النزول للواحدي (71 ـ 72) ، و العجاب في بيان الأسباب (1 / 547 ـ 550) .

بكم و رأفة" [1]

و قال الإمام السمعاني : " وقال أهل اللغة العنت المشقة ، { ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ } [سورة البقرة:220] أي كلفكم في كل شيء ما يشق عليكم " [2]

فالوقوف على سياق النص و معرفة موضوعه مزيل للإلباس الحاصل في فهم معناه و دلالته ، فليس في النص أنّ المشقة تقع بغير إرادة اللّه ، و ليس في النص نفى إرادة اللّه للمشقة بكل صورة و في كل حال ، و إنما غاية دلالته أن اللّه سبحانه و تعالى لم يرد أن يشق على عباده في التشريع .

الوجه الثاني : النفي العام يدخله التخصيص :

و لو سِّلم للمخالف صحة النفي العام الذي يقول به ، فإننا نجيبه بأنّ هذا من النفي العام الذي يدخله التخصيص ، فيخص من ذلك ما أرد اللّه وقوعه كوناً ؛ و بيان ذلك بأنّ يوقف على المعنى المراد من العنت ؛ فالعنت في اللسان يطلق و يراد به : المشقة و دخولها على الإنسان . [3]

قال ابن فارس : " عنت ، العين و النون و التاء أصلٌ صحيح يدل على مشقة و ما أشبه ذلك ، و لا يدل على صحة و لا سهولة " [4]

فإذا كان معنى العنت ما ذُكِرَ بأعلاه ، فهل يقول المخالف بأن ما كان مندرجاً تحت هذا المعنى يقع بغير إرادة اللّه ؟ دون أن يخص من ذلك شيئاً!

فإذا كان المخالف يذهب إلى هذا القول ـ و هذا ما أقام عليه شبهته ـ فقد أبطل دلالة النصوص المستفيضة و التي أتت بإثبات وقوع الابتلاء و التمحيص و الاختبار من قبل الباري في حق عباده ، و كل ذلك مندرج في باب المشقة التي ينفي المخالف وقوعها بإرادة الخالق سبحانه و تعالى ، و من ذلك قوله تعالى : {ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ} [سورة محمد:31]

---

(1) تفسير الطبري (4 / 358) .

(2) تفسير السمعاني (1 / 221) ، و انظر : تفسير البغوي (1 / 255) ، و تفسير ابن كثير (1 / 375) .

(3) انظر : العين (2 / 72) ، و تهذيب اللغة (2 / 273 ـ 274) ، و الصحاح (1 / 230) ، و لسان العرب (2 / 61) ، و تاج العروس (3 / 93 ـ 94) .

(4) معجم مقاييس اللغة (4 / 150) .

و قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ} [سورة آل عمران:166]
و قوله تعالى : {ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ} [سورة التغابن:11]
و غير هذه النصوص كثير ؛ فإعمال نصوص و الجمع بينها أولى من المعارضة بينها و تعطيلها ، فيجمع بينها بأن يُقال : خُصّ من عموم العنت المنفي ما أراد الله وقوعه كوناً.

الآية الخامسة عشر : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ} [سورة النساء:27]

الآية السادسة عشر : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ} [سورة التوبة:32]

الآية السابعة عشر : قوله تعالى {ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ} [سورة الأنفال:67]

ذهب القاضي عبدالجبار إلى أن المعاصي واقعة بغير إرادة الباري سبحانه مستدلا ً بما ورد في هذه النصوص من المغايرة و المباينة بين إرادة الخالق و إرادة المخلوق .[1]

و الجواب عن قوله من وجهين :

الوجه الأول : المغايرة و المباينة في الإرادة الواردة ليست مباينة تامة :

من المتقرّر أنّ الإرادة قد تتعلق بالفعل المعين من أوجه متعددة ، و مثال ذلك ـ و سبق ذكره ـ مجذوم اليد ، فهو يريد إبانة يده طلباً للعافية ، و مع ذلك هو كاره لهذا الفعل ، فإرادته للفعل ثابتة من وجه و منتفية من وجه ؛ فإذا تبين ذلك ، فإنه يقال للمخالف : إن الإرادتان قد تجتمعان من وجه و تتباينان من وجه آخر ، و لا يلزم من وجه التباين نفي وجه الاجتماع ، و العكس صحيح ، و مثال ذلك إرادة الحجّامِ و المُحْتَجِمِ ؛ فالحجّامُ يحب صنعته و يريد فعلها ـ فهي سبب للرزق ـ و المحْتَجِمُ يريد العافية و يطلبها و إن كان كارهاً لأذى نفسه المترتب على عمل الحجام ـ من الجرح و اسالت الدم و ما يتبعه من ألم ـ فإرادة الحجام باينت إرادة المحتجم من وجه و إجتمعت معها من وجه آخر ، و لا تعارض بين الإرادتين .

فإذا تبين ذلك فيقال للمخالف : إن إرادة الباري و إن باينت إرادة المخلوق شرعاً ـ فالخالق يكره المعاصي التي يحبها العصاة ـ إلا أنها اجتمعت معها كوناً فلا يقع في ملك الله أمرٌ إلا بإذنه و مشيئته ، و تقدم قريباً ذكر النصوص الدالة على ذلك .[2]

الوجه الثاني : ما ذكره المخالف دليل عليه في إثبات الإرادة

---

(1) انظر : المغني (6 القسم الثاني / 249 ـ 250) ، و متشابه القرآن (1 / 181 ـ 182) .

(2) انظر الآية التاسعة والعاشرة من هذا الفصل .

الكونية :
فيما ذكر المخالف من النصوص ما يبطل أصل مذهبه ، فالمخالف يقرر أن إرادة الخالق لا تتعلق بفعل المخلوق إيجاداً و إعداماً ، و النص الذي أورده يبطل تقريره ؛ فقد قال سبحانه و تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ} [سورة التوبة:32] فأخبر سبحانه و تعالى أن إرادته غالبة لإرادة المخلوق و حاكمة عليها ، و أنه إذا أراد سبحانه و تعالى أمراً كان و لو لم يرد الكافر ذلك الأمر ، فجعل سبحانه و تعالى إرادة المخلوق تابعة لإرادته ، و هذا مبطل لمذهب المخالف .

الآية الثامنة عشر : قوله تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ} [سورة النساء:64]

قال القاضي عبدالجبار : " و قوله تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ} [سورة النساء:64] يدل على أنه تعالى أراد من المبعوث إليه طاعة الرسول عليه السلام ، من حيث بين أنه أرسله لكي يطاع ، و هذا كما دل الظاهر عليه يدل عليه العقل ؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يكون قصده بإرسال النبي منفعة الخلق و يريد من بعضهم أن يعصيه و يكذبه و يستخف بحقه ، لأن ذلك ينقض الغرض الذي ذكرناه بـ البعثة " [1]

يُقال في جواب المخالف : إن النص الذي ذكرته ظاهر في إبطال مذهبك ، و ردِّ قولك ، فقد قال سبحانه و تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ} [سورة النساء:64] ، فعلق حصول الطاعة بإذنه سبحانه و تعالى و إرادته ، و هذا مبطل لمذهبك و ناقض لأصل قولك في هذا الباب ؛ فكما أنّ المطيع ما كان ليكون مطيعاً للرسول إلا بإذن الله ، فكذلك ما كان له أن يقصُرَ عن الطاعة فيقع في المعصية إلا بإذنه سبحانه و تعالى ، فتعلق الهداية بالإذن و المشيئة مستلزم لتعلق ضدها بالإذن و المشيئة ، و هذا ما ينكره المخالف ، و ذهب يستدل بالنص لإبطاله .

(1) متشابه القرآن (1 / 192) .

الآية التاسعة عشر : قوله تعالى : { ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ } [سورة البقرة:221]

ذهب القاضي عبدالجبار إلى إنكار الإرادة الكونية ، و زعم أنّ من يدعو إلى الجنة و يبين الآيات للمدعوين لا يصح أن يكون مريداً للمعصية منهم .[1]

و الجواب عما قاله المخالف أن يقال : إن في قولك إجمالٌ يُحْتَاجُ معه إلى تفصيل في الإجابة ، فالقول إن الدعوة إلى الجنة تتنافى مع إرادة المعصية صحيح من وجه و فاسد من وجه آخر ، فأما وجه الصحة فيه : فإن الباري لا يريد المعصية شرعاً كما أنه يريد ضدها شرعاً ـ أي الطاعة الموصلة إلى الجنة ـ و أما جانب الفساد فيه فهو زعمك أنّ المعاصي تقع بغير إرادة الباري ، و هذا الزعم يرده و يبطله النص الشرعي الذي أوردته ؛ فإن اللّه قال : { ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ } [سورة البقرة:221] فبين سبحانه و تعالى أنه يدعو إلى الجنة و المغفرة ، و هي مع دعوة الباري إليها لا تحصل للإنسان إلا بإذن الباري سبحانه و تعالى ، فإذا تبين ذلك ؛ فيقال للمخالف : كما أنّ الجنة و المغفرة لا يوصل إليهما إلا بإذن اللّه ؛ فكذلك ضدهما لا يوصل إليه إلا بإذن اللّه و مشيئته ، و الوصول إلى الشيء ببذل أسبابه ، فالأسباب ـ طاعات كانت أو معاصي ـ و ما يترتب عليها من هداية أو ضلال لا تخرج عن إرادة الباري و مشيئته سبحانه و تعالى ، و النصوص في هذا الباب كثيرة مستفيضة ، و منها قوله تعالى : {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ} [سورة المائدة:16] .[2]

قال الإمام السمعاني ـ ’ ـ : " بإذنه أي بقضائه وإرادته "[3]

و قال الشيخ ابن عثيمين ـ ’ ـ : " { ﮛ} أي أذن اللّه ؛ و الإذن على قسمين : إذن كوني و هو ما يتعلق بالمخلوقات و التقديرات ؛ و إذن شرعي ـ و هو ما يتعلق بالتشريعات ـ ؛ فمن الأول قوله تعالى :

---

(1) متشابه القرآن (1 / 123) .

(2) و النصوص الشرعية التي ورد فيها تعليق هداية الخلق ـ هداية توفيق ـ بإذن الخالق و مشيئته لا يتسع المقام لذكرها و سردها ؛ فانظر في ذكر شيء منها : شفاء العليل (1 / 212 ـ 220) .

(3) تفسير السمعاني (1 / 223) ، و انظر : تفسير البغوي (1 / 256) .

{ ۆ ۇ ۈ ۉ ۋ ۊ ۅ ۅ } [سورة البقرة:255] و من الثاني قوله تعالى : {ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ} [سورة يونس:59] يعني شرع لكم ؛ و الظاهر أن الإذن في هذه الآية ـ و الله أعلم ـ يشمل القسمين ؛ لأن دخول الإنسان فيما يكون سبباً للجنة و المغفرة كوني ؛ و ما يكون سبباً للجنة و المغفرة ، هذا مما شرعه الله " [1]

(1) تفسير القرآن الكريم (3 / 78) .

الفصل الثاني : صفة الاستواء على العرش :

معنى الاستواء :

الاستواء في اللغة يطلق و يُراد به معانٍ متنوعة و تختلف هذه المعاني في حال التقيد عنها في حال الإطلاق ، و لذى سأخص الحديث بمعنى الاستواء حال تقيده بـ " على " و هو المراد بهذه المسألة :

فيقيد الاستواء بـ على و يُراد به العلو ، فتقولُ : استويت فوق الدابة و على ظهر الدابة : أي علوته .[1]

و من معانيه : الاستقرار ، فاستوى على ظهر الدابة : أي استقر على ظهرها .[2]

و من معانيه الإقبال فتقول : كان فلان مقبلا على فلان ثم استوى علي و إلي يُشَاتِمُني . أي : أقبل إليّ و عليّ .[3]

و ذهب بعض متأخري المصنفين من أهل المعاجم ممن تأثروا بعلم الكلام إلى أن الاستيلاء من معاني الاستواء و استشهدوا بـ :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف و لا دم مهراق [4]

و هذا شعر مولد حدث بعد كتاب الله ، و لم يكن معروفاً قبل نزول القرآن ، و لا في عصر من أنزل عليه القرآن . و هو مع ذلك منسوب إلى الأخطل شاعر نصراني نسبه إليه الزبيدي (ت 1205هـ) نقلاً عن الجوهري (ت 398هـ) ، و هذه النسبة فيها نظر ، فإنّ البيت في الصحاح للجوهري و لم ينسبه لأحد ، و البيت ليس في

---

(1) انظر: تهذيب اللغة (13 / 125) ، و الصحاح (5 / 1902) ، و لسان العرب (14 / 414)

(2) انظر : تهذيب اللغة (13 / 125) ، و الصحاح (5 / 1902) ، و لسان العرب (14 / 414) ، و تاج العروس (19 / 554) .

(3) انظر : تهذيب اللغة (13 / 124) ، و لسان العرب (14 / 414) .

(4) انظر : الصحاح (5 / 1902) ، و لسان العرب (14 / 414) ، و تاج العروس (19 / 551)

و ينبغي أن يلحظ أن الاستواء بمعنى الاستيلاء لم يُعرف عند أهل اللغة إلا متأخرا ، فلا يُعرَفُ عن المتقدمين أنهم فسروا الاستواء بالاستيلاء و انظر في ذلك ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (16 / 403ـ 404) ، و الإمام ابن القيم في الصواعق المرسلة (2 / 674 ـ 675) و انظر : مختصر الصواعق (2 / 127 ، 132) .

ديوان الأخطل ! [1]
قال شيخ الإسلام ابن تيمية : لم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي ، و كان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه ، و قالوا : إنه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة ، و قد علم أنه لو أحتج بحديث رسول الله ¢ لا حتاج إلى صحته ، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده؟! و قد طعن فيه أئمة اللغة . [2]
و على القول بصحة هذا البيت و صحة نسبته إلى قائله فهذا الإطلاق فيه نظر ، فاستواء بشر على العراق المراد به العلو و الظهور ، فاستعار معنى العلو الحقيقي للعلو المجازي للدلالة على التمكن من حكم العراق ، و لا حاجة إلى العدول عن هذا المعنى المتفق عليه بين أهل اللغة إلى غيره من المعاني و التي هي محل نزاع بينهم .

<u>أقوال الناس في استواء الخالق سبحانه و تعالى على العرش :</u>

<u>القول الأول : إثبات الاستواء من غير تمثيل و لا تحريف و لا تعطيل :</u>

أجمع أهل السنة و الجماعة على إثبات الاستواء للخالق سبحانه و تعالى .
قال الإمام محمد بن أبي زمنين : " و من قول أهل السنة : أن الله عز و جل خلق العرش ، و اختصه بالعلو و الارتفاع فوق جميع ما خلق ، ثم استوى عليه كيف شاء ، كما أخبر عن نفسه في قوله : {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ} [سورة طه:5-6] و في قوله : {ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ} [سورة الحديد:4] " [3]
و معنى الاستواء معلوم عند سلف الأمة ـ رضوان الله عليهم ـ و قد بُيّنَ ، و ورد في بيانه آثار ثابتة فمنها ما ورد عن مجاهد ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : استوى : علا على العرش . [4]
أما الحديث عن كيفية هذا الاستواء فقد ثبت عنهم النهي عن الخوض فيه و الإمساك عنه ، فالإمام مالك - رحمه الله - لما سُئِلَ

(1) انظر تاج العروس (19 / 551) ، و الصحاح (5 / 1902) .
(2) مجموع الفتاوى (5 / 146) .
(3) رياض الجنة بتخريج أصول السنة (88) .
(4) علقه البخاري في الصحيح (4 / 387) باب و كان عرشه على الماء ، و الأثر وصله الفريابي كما أشار الحافظ ابن حجر - رحمه الله - في الفتح (13 / 416) .

عن كيفية استواء الخالق ـ سبحانه و تعالى ـ قال : " الكيف غير معقول ؛ و الاستواء منه غير مجهول ، و الإيمان به واجب ، و السؤال عنه بدعة " [1]

و علق الإمام الذهبي على قول الإمام مالك بقوله : " و هو قول أهل السنة قاطبة : أن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها ، و أن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه ، و أنه كما يليق به ، لا نُعَمِّق و لا نتحذلق ، و لا نخوض في لوازم ذلك نفياً و لا إثباتاً بل نسكت و نقف كما وقف السلف ، و نعلم أنه لو كان له تأويل لبادر إلى بيانه الصحابة و التابعون ، و لما وسعهم إقراره و إمراره و السكوت عنه ، و نعلم يقيناً مع ذلك أن الله لا مثل له لا في صفاته ، و لا في استوائه ، و لا في نزوله سبحانه و تعالى"[2]

و قال الإمام الأوزاعي - رحمه الله - : " كنا و التابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى ذكره فوق عرشه ، و نؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل و علا " [3]

و قال الإمام ابن خزيمة - رحمه الله - : " نحن نؤمن بخبر الله ـ عز و علا ـ : أن خالقنا مستو على عرشه ، لا نبدل كلام الله ، و لا نقول قولا غير الذي قيل لنا ، كما قالت المعطلة الجهمية : إنه استولى على عرشه لا استوى ، فبدلوا قولا غير الذي قيل لهم ، كفعل اليهود كما أمروا أن يقولوا : حطة . فقالوا : حنطة . مخالفين لأمر الله ـ عز و علا ـ كذلك الجهمية " [4]

<u>القول الثاني : إثبات الاستواء مع القول بمباينته للخالق سبحانه و تعالى :</u>

ذهب المتقدمون من الأشاعرة إلى إثبات الاستواء ، إلا أنهم فسروا الاستواء بأنه فعل ـ بمعنى مفعول ـ بائن عن الخالق سبحانه و تعالى يفعله في العرش فيكون بهذا الفعل مستوياً على العرش ، و

---

(1) انظر : الرد على الجهمية للإمام الدارمي (55 ـ 56) الأثر رقم (104) ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (3 / 441) الأثر رقم (664) ، و الأسماء و الصفات للبيهقي (2 / 305 ـ 306) الأثر رقم (867) ، و العلو للذهبي (2 / 954) الأثر رقم (344 ـ 1) .

(2) العلو للإمام الذهبي (2 / 954) .

(3) الأسماء و الصفات للبيهقي (2 / 304) الأثر رقم (865) ، و جود الحافظ ابن حجر - رحمه الله - إسناده في فتح الباري (13 / 417) .

(4) كتاب التوحيد (1 / 233) .

نفوا أن يكون الفعل قائماً بذاته سبحانه و تعالى يحصل بمشيئته و قدرته ؛ ذلك أنهم ينفون قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب سبحانه و تعالى .[1]
قال الحافظ ابن عساكر (ت 571هـ) ـ ذاكراً قول الإمام الأشعري في صفتي النزول و الاستواء ـ : فقال (الأشعري) : النزول صفة من صفاته و الاستواء صفة من صفاته و فعل فعله في العرش يسمى الاستواء .[2]
و الأشعري : أنكر تحريف من قال : إن استواء الخالق على العرش يراد به الاستيلاء . فقال - رحمه اللّه - : " و قد قال قائلون من المعتزلة و الجهمية و الحرورية إن قول اللّه عز و جل : {ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ} [سورة طه:5] أنه استولى و ملك و قهر ، و أن اللّه عز و جل في كل مكان ، و جحدوا أن يكون اللّه عز و جل على عرشه كما قال أهل الحق ، و ذهبوا في الاستواء إلى القدرة ، و لو كان هذا كما ذكروه ؛ كان لا فرق بين العرش و الأرض ؛ فاللّه قادر عليها و على الحشوش و على كل ما في العالم "[3]
<u>القول الثالث : إنكار صفة الاستواء :</u>
ذهبت المعتزلة و الماتريدية و متأخرو الأشاعرة و الزيدية و الرافضة إلى نفي الاستواء و تحريف معناه .
اتفقت كلمة هذه الفرق من المعطلة على نفي صفة الاستواء عن الخالق سبحانه و تعالى ، على تباين بينهم في تحريف معنى الا ستواء فذهب عامتهم إلى أن المراد بالاستواء الاستيلاء ، و على رأس القائلين بهذا القول المعتزلة فقد قال القاضي عبدالجبار في قوله تعالى : {ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ} [سورة طه:5] : " الاستواء ههنا بمعنى الا

---

(1) انظر ما ذكره شيخ الإسلام ـ رحمه اللّه في : مجموع الفتاوى (16 / 397) و نسب هذا القول إلى ابن كلاب و أبي الحسن الأشعري و القاضي و ابن عقيل و ابن الزاغوني .
(2) تبيين كذب المفتري (150) ، و نسب هذا القول للأشعري البغداديُ في أصول الدين (113) و انظر ما نقله الباقلاني عن الشبلي في الإنصاف (42) و ما نقله عنه القشيري الرسالة القشيرية (46) فهو موافق لقول الأشعري .
(3) الإبانة (34) : و انظر في تصريحه - رحمه اللّه - بمخالفة قول متأخري الأ شاعرة الذين يفسرون الاستواء بالاستيلاء : الإبانة (33 ـ 35) ، و مقالات الإسلا ميين (1 /237 ، 285) ، و انظر تصريح البغدادي بنسبة القول بأن الاستواء هو الا ستيلاء إلى المعتزلة (112) .

استيلاء و الغلبة " [1]

و وافقهم على هذا القول الماتريدية ؛ فاللامشي بين أن الاستواء يُحمَلُ على الاستيلاء.[2]

و ينبغي أن يلتفت إلى أن الماتريدي (ت 333هـ) ـ و هو إمام هذه الطائفة ـ لم يصرح بتحريف الاستواء إلى الاستيلاء ، و إنما غاية ما أظهره في هذه المسألة الحيرة بين الأقوال المتعددة ، فقد أورد في هذه المسألة تحريفات المعطلة ثم لم يجزم بشيء منها ، و إنما أوجب نفي حقيقة الاستواء ، ثم للقائل الخيرة بعد ذلك ، إما أن يسلك مسلك السكوت مع جزمه بنفي حقيقة الصفة ـ و هو المسلك الذي مال إليه أخيراً ـ و إما أن يسلك مسلك التحريف ، و هو في تحريفه بعد ذلك مخير في القول بأي أقوال المعطلة أراد . [3]

و من متأخري الأشاعرة الغزالي فقد قال ـ عند ذكره لأصول معرفة ذات الله ـ : " العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء ، و هو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ، و لا يتطرق إليه سمات الحدوث و الفناء ، و هو الذي أريد بالا ستواء إلى السماء حيث قال في القرآن : {ۅ ۉ ۉ ې ې ې} [سورة فصلت:11] و ليس ذلك إلا بطريق القهر و الاستيلاء "[4]

و ينبغي أن يُعْلَمَ أن متأخري الأشاعرة قد اختلفوا في معنى الا ستواء ـ وإن اتفقوا على وجوب نفي حقيقة الاستواء عن الخالق و القول بتحريف معناه ـ و هذا فيه دلالة ظاهرة على فساد قول هذه

---

(1) شرح الأصول الخمسة (226) و انظر : متشابه القرآن (1 / 72 ـ 75 ، 351) (2 / 403) و مقالات الإسلاميين (1 / 237 ، 285) و الإبانة للأشعري (34) .

(2) التمهيد لقواعد التوحيد (64) ، و انظر : كتاب التوحيد للماتريدي (72) ، و تأويلات أهل السنة (1 / 84 ـ 85) .

(3) انظر : تأويلات أهل السنة / لأبي منصور الماتريدي (1 / 83 ـ 85) ، و التوحيد للماتريدي (70 ـ 74) .

(4) قواعد العقائد (165 ـ 176) ، و انظر : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (38 ـ 39) ، و انظر في ذكر أقوال متأخري الأشاعرة ما يلي : الإرشاد للجويني (59 ـ 60) ، و لمع الأدلة (108) ، و الغنية في أصول الدين (77 ـ 78) ، أساس التقديس (176) و ما بعدها و التفسير الكبير للرازي (22 / 7) ، و أبكار الأفكار (1 / 461 ـ 462) ، و شرح المواقف للجرجاني (8 / 110) .

الطائفة . [1]

و قال يحيى بن حمزة العلوي (ت749هـ) : " {ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ} [سورة طه:5] أي استولى على العرش و اقتدر عليه " [2]

و ذهبت الرافضة إلى ما ذهب إليه عامة المبتدعة ـ من تحريف الا ستواء بالاستيلاء ـ فقال جعفر السبحاني : " و الذي نُركِّز عليه هو أنّ الاستواء في الآية ليس ظاهراً في معنى الجلوس و الاعتماد على الشيء ، بل المراد هو الاستيلاء و التمكن التام ، كناية عن سعة قدرته و تدبيره " [3]

---

(1) انظر في ذكر هذا التباين ـ في تحريف معنى الاستوى ـ : شرح المواقف للجرجاني (8 / 110) .

(2) الرائق في تنزيه الخالق (169) مختصرا ، و انظر : نقد المسلمين للثنوية و المجوس مع الرد على المقفع / للقاسم الرسي (126 ـ 127) .

(3) الإلهيات (1 / 333) و انظر : كتابه مفاهيم القرآن (6 / 258 ـ 259) ، و انظر تخبط و حيرة ابن بابويه القمي في كتابه التوحيد حول معنى الاستواء (315 ـ 318) و انظر نفيه الاستواء و العلو ص (178) ، و ينبغي الإشارة إلى أن مذهب التعطيل و تحريف هذه الصفة عن معناها الشرعي هو مذهب متأخري الرافضة ، أما متقدموهم فقد كانوا على إثبات الاستواء حقيقة إلا أنهم غلوا في الإثبات حتى وقعوا في التمثيل و قد سبقت الإشارة إلى هذا التباين بين متقدمي الرافضة و متأخريهم في باب الأسماء و الصفات انظر الحديث عن الممثلة في التمهيد من هذا البحث .

الآيات التي استدل بها المبتدعة في تعطيل صفة الاستواء :

الآية الأولى : قوله تعالى : {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} [سورة ق:16]

الآية الثانية : قوله تعالى : {ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ} [سورة الواقعة:85]

ذهب المبتدعة إلى تحريف معنى الاستواء بالمعارضة بين هذه النصوص و النصوص التي ثبت فيها وصف الخالق سبحانه و تعالى بالاستواء ، فقالوا كما أن هذه الآيات لم تحْمل على ظواهرها فكذلك يجب صرف الاستواء عن معناه الظاهر ، فالقول في الا ستواء كالقول في هذه الآيات .

و من ذلك قول الفخر الرازي : " إن ظاهر قوله تعالى : {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ} [سورة ق:16] ، و قوله : {ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ} [سورة الزخرف:84] ، و قوله : { ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ} [سورة الحديد:4] ينفي كونه مستقراً على العرش ، و ليس تأويل هذه الآيات لنفي (تعارضها مع) الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها أولى من العكس " [1]

فاعتماد المخالف في رد النصوص الدالة على إثبات صفة الاستواء للخالق سبحانه و تعالى قائم على المعارضة بينها و بين ما يتوهمه ظاهراً لبعض النصوص القرآنية الأخرى ، ثم زعم أن أهل السنة قد صاروا إلى تأويل تلك النصوص ، و هذا مُسوغ لتأويل ـ تحريف ـ نصوص الاستواء إذ لا فرق بينها .

و الجواب عن هذه الشبهة بأن يقال : إنّ من منهج أهل السنة و الجماعة عدم العدول عن ظاهر النصوص الشرعية الواردة في وصف الباري سبحانه و تعالى [2] ، و يلتزمون ما ورد فيها من وصف أو تسمية للخالق سبحانه و تعالى ، و يثبتونه له من غير تعطيل و لا تمثيل ، إلا أن أهل البدع قد توهموا لبعض النصوص الشرعية ظاهراً فاسداً ، فلما رأوا أن أهل السنة لم يقولوا بهذا الظاهر المتوهم ، ظنوا أن هذا من قبيل التأويل ـ التحريف ـ لكلام الله ، و جعلوه حجة لهم في الهجوم على نصوص الشرع بـ

---

(1) أساس التقديس (178) ، و انظر : كتاب التوحيد للماتريدي (105) ، و الإ رشاد للجويني (150) ، و الغنية في أصول الدين (77) ، و قواعد العقائد للغزالي (167) ، و الموجز لأبي عمار الأباضي (1 / 131 ـ 132) .

(2) و سبق بيان ذلك في منهجهم في الاستدلال ، و هو بتمامه في التمهيد من هذا البحث .

التحريف .[1]
و هذا من الجهل المركب ، فالنصوص التي أوردها المخالف أبقاها أهل السنة في الدلالة على ظاهرها و لم يحرفوها ، و هي مع ذلك لا تتعارض مع إثبات صفة الاستواء للخالق سبحانه و تعالى .
فالمراد بقوله تعالى :{ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ} [سورة ق:16] أحد معنيين:
المعنى الأول : إثبات قرب ذوات الملائكة من هذا العبد :
و هذا المعنى لا يتعارض مع صيغة الخطاب في الآية ـ إضافة القرب إلى الخالق بصيغة الجمع ـ فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم الذي له أعوان يطيعونه فإذا فعل أعوانه فعلا بأمره قال نحن فعلنا ، كما يقول الملك نحن فتحنا هذا البلد ، و نحو ذلك و الأمثلة على ذلك في كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى : {ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ} [سورة القصص:3] و قوله تعالى : {ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ} [سورة الأعراف:101] و مذهب سلف الأمة و أئمتها أن جبريل يسمع الوحي من الباري سبحانه و تعالى ثم ينزل به على الرسول ﷺ فيتلوا عليه الأنباء و يقص القصص .[2]
و قوله تعالى : {ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ} [سورة الواقعة:83-85] و المراد بالقرب هنا هو قرب ذوات الملائكة من العبد حال الاحتضار ، و إن نسبه الخالق سبحانه و تعالى إلى نفسه ؛ فهم ما كانوا ليقربوا من هذا العبد لقبض روحه إلا بأمر الله .[3]
المعنى الثاني : إثبات القرب العام و هو قرب العلم : ذهب كثير من المفسرين إلى أن هذه الآية فيها إثبات قرب الخالق من عباده بعلمه .[4]

---

(1) و للوقوف على المعنى المراد بـ" ظاهر النصوص " انظر التمهيد من هذا البحث .
(2) انظر مجموع الفتاوى (5 / 233) .
(3) انظر : مجموع الفتاوى (5 / 128 ـ 129 ، 233 ، 236) و شرح حديث النزول (355) و ضمن المجموع (5 / 494) ، و تفسير ابن كثير (7 / 376) .
(4) أنظر ما يلي : تفسير الطبري (20 / 421) (22 / 342) ، و تفسير البغوي (7 / 358) ، و أضواء البيان (7 / 648) ، و تفسير السعدي (7 / 1700) ، و انظر أيضا ً : طبقات الحنابلة لأبي يعلى (1 / 61) ، و نقض الإمام الدارمي على المريسي (1 / 496 ـ 497) و الرد على الجهمية للإمام الدارمي (42) ، و الإبانة لا بن بطة / الكتاب الثالث تتمة الرد على الجهمية (3 / 159 ـ 161) .

و هذا المعنى غير متعارض مع المعنى الأول بل هو لازم له فإثبات قرب الملائكة من العبد و معرفتهم بما توسوس به نفسه فيه دلالة ظاهرة على إثبات قرب الخالق من عبده بعلمه ، فالملائكة ما كانوا ليظهروا على ما في أنفس العباد إلا بإقدار الخالق لهم على ذلك ؛ فـ الخالق قريب بعلمه من عباده مطلع على جميع شأنهم ، و سياق الآية دال على هذا المعنى قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ} [سورة ق:16-18] فالحديث هنا في إثبات العلم و الإحاطة بحال العبد ظاهراً و باطناً ، و رصد ذلك عليه . قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " فقوله : {ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ} [سورة ق:16]   هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله منه " [1]

و بهذا يتضح أن القول بأن معنى القرب هنا محرف عن ظاهره قول باطل ، فإذا تبين ذلك فإنه يُقال للمخالف : لا معارضة بين إثبات قرب الملائكة أو قرب الله من خلقه بالعلم مع إثبات استوائه سبحانه و تعالى على العرش ، فالتعارض بين هذه النصوص تعارض متوهم لا حقيقة له و الحمد لله .

---

(1) مجموع الفتاوى (5 / 236) .

الآية الثالثة : قوله تعالى : {ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ} [سورة الحديد:4]

الآية الرابعة : قوله تعالى : { ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ } [سورة المجادلة:7]

من المعطلة من ذهب إلى المعارضة بين النصوص التي أثبتت الا ستواء و بين هذه النصوص ، ظناً منه أن ظاهر هذه النصوص معارض لظاهر النصوص التي ورد فيها إثبات الاستواء للباري سبحانه و تعالى [(1)].

و منهم من مال إلى القياس ؛ فقال كما أنه لا يراد إثبات الجهة و المكان للخالق بهذه النصوص فكذلك لا يراد إثبات العلو على العرش بنصوص الاستواء [(2)].

و قول المخالف ساقط من وجهين :

الوجه الأول : لا تعارض بين إثبات المعية الواردة في النصوص و استواء الخالق على العرش :

إن ظاهر هاتين الآيتين هو إثبات المعية العلمية للخالق مع خلقه ، و أنه لا يعزب عنه من أعمالهم شيئاً.[(3)]

و لا يخفى أنه لا معارضة بين إثبات علم الله الشامل و استوائه على عرشه ، فهو العليم بخلقه ، العالي عليهم ، و المستوي على عرشه سبحانه و تعالى .

الوجه الثاني : عدم دلالة النص على معنى ـ يحتمله ـ في سياق معين لا يُعَدُّ دليلاً لصرف غيره من النصوص ـ المباينة له في السياق ـ عن دلالتها الظاهرة :

إذا كانت هذه النصوص الشرعية سيقت للدلالة على إثبات معية العلم و الاطلاع و لم تكن دالة على إثبات الجهة للباري سبحانه و تعالى في هذا الموطن ؛ فإنه لا يلزم أن تُطَّرَد هذه الدلالة في كل

---

(1) انظر : الإرشاد للجويني (150) ، و الغنية في أصول الدين (77) ، و قواعد العقائد للغزالي (167) ، و تفسير الرازي (25 / 149) ، و الموجز لأبي عمار الأ باضي (1 / 131 ـ 132) ، و المسترشد للقاسم الرسي (28) .

(2) انظر التوحيد للماتريدي (105) .

(3) انظر : مبحث المعية ففيه بيان أنواع المعية ، و انظر : مبحث العلو الآية الرابعة .

نص ورد في وصف الخالق ؛ فدلالة النص تفهم من سياقه ، و دلالا
ت النصوص تختلف و تتنوع بتنوع سياق الكلام ، و من هنا ف
الزعم بأنه لا يراد إثبات حقيقة الاستواء من النصوص الشرعية
التي ورد فيها وصف الخالق بهذا الوصف ـ قياساً على هذين
النصين ـ زعم فاسد ؛ و لا يُسلم لصاحبه به و هو من قبيل الجمع
بين المتباينات و فيه عدول ـ بيّن ـ عن دلالة ظاهر النص بغير
دليل .[1]

(1) و سبق البيان في التمهيد من هذا البحث أن الأصل في النصوص الشرعية أن تحمل في دلالتها على ظاهر الكلام ما لم يصرفها عن هذه الدلالة صارف معتبر .

الآية الخامسة : قوله تعالى : {ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ} [سورة الزخرف:84]

الآية السادسة : قوله تعالى : {ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة الأنعام:3]

من أرباب التعطيل من ذهب إلى المعارضة بين هاتين الآيتين و نصوص الاستواء ، زعماً منه أن ظاهر النصين يوجب القول بأن السماء و الأرض محل لله ، و أن الخالق محاط بخلقه ، ثم قال كما أن هذين النصين لم يحملا على ظاهرهما ؛ فكذلك نصوص الا ستواء![1]

و قول المخالف قائم على شبهتين :

الأولى : الزعم بأن ظاهر ما أورده يفيد من الوصف ما لا يليق و لا يصح إطلاقه على الباري سبحانه و تعالى .

الثانية : القول بأن العدول عن ظاهر النص ـ في هذا الموطن ـ يقرِّرُ جواز العدول عن ظاهر غيرها من النصوص الشرعية .

و سقوط هذه الشبهة ظاهر ـ بحمد اللّه ـ بأمور :

الأمر الأول : استدلال المخالف قائم على الطعن و الانتقاص لنصوص الشرع :

إن في الزعم بأن ظاهر كلام الشرع دال على النقص في حق الخالق سبحانه و تعالى طعن لا يخفى في الشرع و المشرع على حدِّ سواء .

و هذا القول يحتاج قائله إلى التوبة و الاستغفار منه ، فكيف يُجْعَلُ دليلا يستدل به؟!

الأمر الثاني : إن الجزم بأن ظاهر النصين يدل على ما توهمه المخالف ظاهراً زعم فاسد و مردود من وجهين :

الوجه الأول : التعارض في أصل القول ، و التضارب في المعنى المثبت :

فالقول بأن السماء مكان للباري سبحانه و تعالى و أنها محيطة به لا يستقيم مع القول بأن الأرض مكان له ؛ فالتعارض بين المعنيين ظاهر ، فمثل هذا المعنى لا يكون ظاهراً لكلام الباري سبحانه و تعالى .

---

(1) انظر ما يلي : أساس التقديس (178 ـ 187) ، و الموجز لأبي عمار الأباضي (1 / 131) ، و المسترشد للقاسم الرسي (28) ، و إيضاح الدليل (114 ـ 115) .

الوجه الثاني : النص المُحْتَجُ به لم يكن في توحيد المعرفة و الإثبات ، و إنما كان في إثبات توحيد الألوهية :

إنّ أهل السنة و الجماعة لم يسلموا للمخالف بالمعاني الفاسدة التي توهمها ظاهرا لنصوص الشرع ؛ فظاهر الآية الأولى دالٌ على إثبات إلهية الخالق لمن في السموات و الأرض ، و أنه معبود من في السموات و الأرض ، لا أن السموات و الأرض محيطة بالخالق سبحانه و تعالى ، و لقد سبق بيان هذا المعنى مفصلا .[1]

و أما الآية الثانية : فهي محتملة في ظاهرها لثلاثة أوجه :

قال الشيخ الشنقيطي - رحمه الله - : في هذه الآية الكريمة ثلاثة أوجه للعلماء من التفسير :

الوجه الأول : أن المعنى {ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ} [سورة الأنعام:3] أي الإله المعبود في السموات و الأرض ، لأنه جل و علا هو المعبود وحده بحق في الأرض و السماء .[2]

الوجه الثاني : أن قوله : {ﭿ ﮀ ﮁ } [سورة الأنعام:3] يتعلق بقوله : {ﮂ ﮃ ﮄ } [سورة الأنعام:3] أي و هو الله يعلم سركم في السموات و في الأرض .[3]

الوجه الثالث : أن الوقف تام على قوله : { ﭿ} و قوله : {ﮀ ﮁ } [سورة الأنعام:3] يتعلق بما بعده ، أي يعلم سركم و جهركم في الأرض .[4]

فإذا كان الشأن كذلك فأين وجه التعارض بين إثبات استواء الخالق على العرش و إثبات ألوهيته سبحانه و تعالى ؟

الأمرالثالث : الأصل في فهم كلام المخاطب حمله على ظاهر معناه و العدول عن الظاهر إلى غيره من المعاني عدول عن الأصل :

(1) انظر : مبحث العلو (الآية الثالثة) .

(2) أضواء البيان (2 / 162) ، و تفسير الطبري (11 / 261) ، و تفسير القرآن للسمعاني (2 / 87) ، و تفسير البغوي (3 / 127) ، و زاد المسير (3 / 4) ، و تفسير ابن كثير (3 / 235) ، و تفسير السعدي (1 / 460) .

(3) أضواء البيان (2 / 163) ، و تفسير القرآن للسمعاني (2 / 87) ، و تفسير البغوي (3 / 127) ، و زاد المسير (3 / 4) ، و تفسير ابن كثير (3 / 235) .

(4) أضواء البيان (2 / 163) ، و انظر : تفسير البغوي (3 / 127) ، و زاد المسير (3 / 4) ، و تفسير ابن كثير (3 / 235).

لو سلِّم للمخالف أن هذين النصين عدل بهما عن ظاهر معناهما ، فإن هذا العدول لم يصر إليه إلا للضرورة ، و هو مع هذه الضرورة مخالف للأصل في فهم معنى كلام المتكلم ، فيجب في غيره من المواطن أن يرجع به إلى الأصل في فهم معاني الكلام .[1]

(1) و سبقت الإشارة إلى أن الأصل في الكلام أنه يحمل على ظاهره ، انظر : منهج السلف في الاستدلال بكتاب الله على مسائل الاعتقاد .

الآية السابعة : قوله تعالى : {ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي} [سورة فصلت:54]

من المعطلة من ذهب إلى إنكار الاستواء بالمعارضة بين النصوص المثبتة له مع هذه الآية.[1]

سبقت الإشارة إلى أن معنى إحاطة الخالق بخلقه أي أنهم جميعاً تحت علمه سبحانه و تعالى و مشيئته و قدرته ، فهو سبحانه و تعالى أحاط بهم سمعا و بصرا و علما و قدرة و مشيئة .[2]

و سبق أن بُيّن أنه إذا وصف الخالق بالإحاطة فإن ذلك لا يعني أن الخلق في ذات الخالق ، أو أنه سبحانه و تعالى كالفلك بالنسبة لخلقه ؛ فإذا تبين ذلك فليس هناك معارضة بين وصف الخالق سبحانه و تعالى بالإحاطة بالخلق علماً و قدرةً و مشيئةً مع وصفه بالاستواء على العرش ؛ فالمعارضة بين الوصفين ، إنما وقعت في قلب من أساء الظن بالشارع ، فتوهم التمثيل في نصوص الشرع ، فذهب ليستدرك على المرسل ـ سبحانه و تعالى ـ و على الرسول ¢ في كلامهما ، فيرد هذه الآية و يبطل دلالة ذاك النص ، و لو أنه سلّم لله و لرسول ¢ في خبرهما و أثبت ما أثبته الشارع لنفسه من غير تمثيل لما وقع في هذه المعارضة المتوهمة .

---

(1) انظر : الغنية في أصول الدين (77) ، و الفصل لابن حزم (2 / 291) .

(2) انظر ما تقدم في مبحث العلو ، الآية الأولى .

الآية الثامنة : قوله تعالى : {ۅ ۉ ۉ ې ې ۍ ۍ ێ ێ ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ} [سورة فصلت:11]

قال أبو المظفر الاسفرايني : " {ڈ ژ ژ ڑ ڑ} [سورة طه:5] معناه قصد إلى خلق العرش كما قال : {ۅ ۉ ۉ ې ې ۍ} [سورة فصلت:11] " (1)

و قول المخالف ساقط من وجوه :

الوجه الأول : أقام المخالف قوله على الجمع بين المتباينات :

يقال للمخالف إن التسوية بين معنى الاستواء حال تعديه ب‍ـ "إلى" بمعناه حال تعديه ب‍ـ"على" من قبيل الجمع بين المتباينات ، فإن الاستواء عند تعديه ب‍ـ"إلى" يختلف في المعنى عنه إذا تعدى ب‍ـ"على" ، و هذا مما يُقِرُّ به المخالفون ، قال الآمدي في رده على التسوية بين معنى الاستواء حال تعديه بإلى و حال تعديه بعلى : إن الاستواء و إن أطلق بمعنى القصد عند صلته بإلى ؛ فلا يلزم مثله ، عند صلته بعلى ؛ و لهذا يحسن أن يقال : فلان قاصد إليك ، و لا يقال : فلان قاصد عليك . (2)

الوجه الثاني : تقدم خلق العرش على خلق السموات و الأرض :

يقال للمخالف : إنّ خلق العرش متَقَدِّمٌ على خلق السموات و الأرض ، و نصوص الكتاب و السنة مثبتة لذلك . (3)

و من ذلك قوله تعالى : {ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ} [سورة الأعراف:54] ، فهنا ذكر الاستواء على العرش معطوف على خلق السموات و الأرض ب‍ـ "ثم" التي تفيد الترتيب و التراخي ؛ و هذا يدل على أن خلق العرش متقدم على خلق السموات و الأرض .

و قال تعالى : {ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ

---

(1) التبصير في الدين (134) ، و انظر : الإرشاد (60) ، و قواعد العقائد (166) ، و الإشارة إلى مذهب أهل الحق (240) ، و الموجز لأبي عمار الأباضي (1 / 133) .

(2) أبكار الأفكار (1 / 463) .

(3) و انظر في ذكر سبق خلق العرش لخلق السموات و الأرض ما يلي : خلق أفعال العباد للإمام البخاري (24 ـ 25) ، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة (3 / 444 ـ 445) ، و الصفدية (2 / 78 ـ 79 ، 83) ، و منهاج السنة النبوية (1 / 361) ، و بغية المرتاد (285 ـ 294) ، و الرد على الجهمية للإمام الدارمي (27 ، 32) ، و انظر أقوال المفسرين في إثبات خلق العرش قبل السموات و الأرض في الدر المنثور للسيوطي (1 / 230 ـ 231) .

ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ} [سورة هود:7]
و "كان" [1] دالة على تقدم خلق العرش على خلق السموات و الأ رض .
و من السنة ما أخرجه البخاري في صحيحه من أنّ أهل اليمن قالوا لرسول الله ﷺ : جئناك نسألك عن هذا الأمر . قال : ((كان الله ، ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السماوات والأرض)) [2]
و قال ﷺ : ((كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة قال و عرشه على الماء)) [3]
قال الإمام النووي - رحمه الله - : " (و عرشه على الماء) أي : قبل خلق السموات و الأرض " [4]
و قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : لا خلاف بين المسلمين وأهل الكتاب أن العرش خلق قبل السموات والأرض .
ثم قال : و لم يقل أحد يعرف بعلم إن خلق السموات و الأرض متقدم على خلق العرش . [5]
فإذا تبين سبق خلق العرش لخلق السموات و الأرض ؛ ظهر فساد ما بنى عليه المخالف قوله .
<u>الوجه الثالث : لو سُلِمَ للمخالف صحة قوله ، فإن الآية التي أوردها ناقضة لقوله في باب أسماء الله و صفاته :</u>
إن المخالف أراد حمل النصوص التي ورد فيها إثبات الاستواء للخالق سبحانه و تعالى على قوله تعالى : {ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ} [سورة فصلت:11] فلو سُلِمَ له بذلك فإن هذه الآية ـ على أنها لا تنكر حقيقة الاستواء ـ مبطلة لقول المخالف في

---

(1) انظر : شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ عبدالله الغنيمان (1 / 384) ، و انظر ما قاله الحافظ ابن حجر ، و ما نقله في الفتح (6 / 334) .
(2) رواه البخاري (4 / 387 ـ 388) الحديث رقم (7418) ، و انظر فتح الباري (6 / 333 ـ 334) ففيه بيان معنى الحديث و كونه دالا على سبق خلق العرش لخلق السموات و الأرض .
(3) أخرجه مسلم في صحيحه (4 / 2044) الحديث رقم (2653) .
(4) شرح صحيح مسلم (16 / 310) ، و انظر فتح الباري (6 / 334) ففيه مزيد بيان .
(5) بيان تلبيس الجهمية (1/ 578) بتصرف ، و انظر بغية المرتاد (303) .

باب أسماء الله و صفاته ؛ فإن الاستواء الوارد في الآية فُسِّرَ بأنّ المراد به الصعود و الارتفاع ، و عليه كثير من المفسرين و هو منسوب إلى ابن عباس .[1]

و إثبات معنى العلو و الصعود ـ في الآية ـ مبطل لمذهب المخالف في باب الأسماء و الصفات ؛ ذلك أنه لا يثبت لله نزولا و لا صعودا ، بل و ينفي الجهة عن الخالق سبحانه و تعالى .
و حيث أنّ الجمع بين الآيتين أولى من المعارضة بينهما ، و بما أنه قد ورد عن السلف تفسير استواء الخالق على عرشه بالعلو و الا رتفاع فهنا ألزم المعطل نفسه آخِرَاً بما أراد به إلزام غيره أولا .
فهذه الأوجه ـ بحول الله ـ كفيلة ببيان سقوط شبهة المخالف .

---

(1) تفسير القرآن للسمعاني (1 / 63) ، و انظر : تفسير الطبري (1 / 429 ـ 430) ، و تفسير البغوي (1 / 78) ، و العرش للإمام الذهبي (2 / 365 ـ 366) .

الآية التاسعة : قوله تعالى : { ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ }
[سورة الأعراف:54]

قال الرازي : " لو كان تعالى مستقراً على العرش ، لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السماوات ؛ لأن على تقدير القول أنه مستقر على العرش ، يكون العرش مكاناً له ، و السموات مكان عبيده و الأقرب إلى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدماً على تهيئة مكان العبيد ، لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله تعالى {ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ} [سورة الأعراف:54] و كلمة "ثم " للتراخي .[1]

و قول المخالف ظاهر السقوط من وجوه :

الوجه الأول : ليس في ما أورده المخالف ما يدل على تقدم خلق السموات و الأرض على خلق العرش :

الخالق سبحانه و تعالى إنما ذكر في النص أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض . فأين قوله {ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ } [سورة الأعراف:54] من قوله " خلق العرش " ، فالمباينة بين المعنيين لا تخفى على سامع .

فقوله سبحانه و تعالى : {ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ } [سورة الأعراف:54] يقتضي أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض ، و لم يذكر أنه خلقه حينئذ ، و لو كان خلقه حينئذ ؛ لكان قد ذكر خلقه ثم استواؤه عليه ، فذكر الله للاستواء علي العرش بعد خلق السموات و الأرض دون ذكر خلق العرش ، فيه دليل على أنّ العرش كان مخلوقا قبل ذلك .[2]

و ليس في شيء من كتاب الله ما يوهم تأخر خلق العرش عن خلق السموات و الأرض.[3]

الوجه الثاني : الآية دليل على المخالف لا له على التحقيق :

لقد ألزم المخالف نفسه إثبات الاستواء لله سبحانه و تعالى بقوله : لو كان تعالى مستقراً على العرش ، لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السماوات . ذلك أنّ تقدم خلق العرش

---

(1) أساس التقديس (42) .
(2) انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 578 ـ 579) .
(3) انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 578) .

على خلق السموات و الأرض ثابت بنصوص الكتاب و السنة . [1]

الوجه الثالث : على التسليم للمخالف بدعواه فليس في الآية ما ينفي إثبات الاستواء:

لو فرض التسليم بصحة ما زعمه المخالف ـ من سبق خلق السموات و الأرض لخلق العرش ـ فليس في ذلك ما ينفي إثبات استواء الخالق سبحانه و تعالى على العرش ، لا نصاً و لا مفهوماً . [2]

---

(1) و تقدم في الآية السابقة بيان ذلك .

(2) انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 580) .

الآية العاشرة : قوله تعالى : {ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک} [سورة الأعراف:54]

الآية الحادية عشرة : قوله تعالى : {ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ} [سورة طه:6]

ذهب الرازي إلى أن المراد بالسماء في الآيات هو جهة العلو ؛ ثم قال : و كل ما كان في جهة العلو فهو سماء لما تحته ، فلو كان الخالق فوق العرش لوجب أن يكون سماءً للعرش ؛ فيلزم من ذلك أن يكون الخالق مخلوقاً لنفسه و مملوكاً لها .[1]

و ما قاله ظاهر السقوط ـ بحمد اللّٰه ـ و يتبين ذلك بأوجه :

الوجه الأول : المراد بخلق السموات أي السموات السبع لا مطلق العلو :

إنّ مقابلة خلق السموات السبع بخلق الأرض فيه دلالة ظاهرة و بيان تام على أنّ المراد بالسموات ـ هنا ـ أي السموات السبع ، فالسموات التي تقابل الأرض عند ذكر الخلق هي السموات السبع لا مطلق السماء ـ التي يراد بها العلو ـ و النصوص في بيان هذه المسألة كثيرة ، منها ما استدل به أرباب التعطيل كقوله تعالى : {ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک} [سورة الأعراف:54]

و منها قوله تعالى : {ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ئج} [سورة البقرة:29]

وقوله تعالى : {ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ} [سورة ق:38]

و قوله تعالى : {ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خح خم سج} [سورة الطلاق:12] و غيرها من نصوص الكتاب .

و لقد أتت السنة مثبتة لوجود هذه السبع سموات بصريح اللفظ و من ذلك ما ورد عنه ¢ في حديث الإسراء أنه قال : .. فانطلقت مع جبريل حتى أتينا السماء الدنيا ، قيل : من هذا ؟ قال : جبريل . قيل : من معك ؟ قيل : محمد . قيل : و قد أرسل إليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبا به ولنعم المجيء جاء . فأتيت على آدم فسلمت عليه ؛ فقال مرحبا بك من ابن ونبي . فأتينا السماء الثانية ؛ قيل : من هذا ؟ قال : جبريل . قيل : من معك ؟ قال : محمد . قيل : أرسل إليه ؟ قال : نعم . قيل مرحبا به و لنعم المجيء جاء .

---

(1) أساس التقديس (176) بتصرف ، و انظر التفسير الكبير (14 / 94) ، و إيضاح الدليل (150).

فأتيت على عيسى و يحيى ؛ فقالا : مرحبا بك من أخ و نبي . فأتينا السماء الثالثة ؛ قيل من هذا ؟ قيل : جبريل . قيل : من معك ؟ قيل : محمد ..... الحديث ، و فيه ذكر السماء الرابعة و الخامسة و السادسة و السابعة ، و الاستفتاح عند ذكر الورود على كل سماء . [1]

فهذا النص ـ و غيره من النصوص كثير ـ مثبة لوجود السموات التي و رد ذكرها في كتاب الله لا كما يقول المعطلة من أن المراد بها جهة العلو .

الوجه الثاني : المخالف يسلم بأن المراد بخلق السموات هو إيجاد السموات السبع :

و مما يسجل على المخالف أنه يُقِرُّ في غير باب الخصومة بأن المراد بخلق السموات هو خلق سبع سموات لا خلق جهة العلو كما يقرر هنا ، و لقد صرّح بذلك عند بيان قوله تعالى : {ئى ئي بج بح بخ بم بى بي} [سورة الطلاق:12] ، فقال : قال الكلبي (ت 146هـ) : خلق سبع سموات بعضها فوق بعض ، مثل القبة ، ومن الأرض مثلهن ، في كونها طباقا متلاصقة . كما هو المشهور أن الأرض ثلا ث طبقات ، طبقة أرضية محضة ، وطبقة طينية وهي غير محضة ، وطبقة منكشفة بعضها في البحر وبعضها في البر ، وهي المعمورة ، ولا بُعْدَ في قوله : {بم بى بي } [سورة الطلاق:12] من كونها سبعة أقاليم ، على حسب سبع سموات و سبع كواكب فيها و هي السيارة ، فإن لكل واحد من هذه الكواكب خواص ، تظهر آثار تلك الخواص في كل إقليم من أقاليم الأرض ، فتصير سبعة بهذا ا لاعتبار ، فهذه هي الوجوه التي لا يأباها العقل ، و ما عداها من الوجوه المنقولة عن أهل التفسير ، فذلك من جملة ما يأباها العقل ! [2]

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (2 / 422 ـ 424) الحديث رقم (3207) ، و مسلم في صحيحه (1 / 149 ـ 151) الحديث رقم (164) .

(2) تفسير الرازي (30 / 36) ، و الغرض من ذكر هذا النقل بيان حال المخالف و بيان فساد قوله ، حيث أنه في غير باب الخصومة يأباه و يرده . أما ما قرره هنا فغير مسلم له به ، ففيه من الفساد ما هو ظاهر ، و من ذلك ما زعمه من تأثير خواص الكواكب في الأرض ، و عدد الكواكب ... الخ فكل هذا من الدعاوى التي تحتاج إلى دليل لإثباتها و لا يكتفى فيها بالإيراد دون الحجة و لا البرهان .

الوجه الثالث : تسليم المخالف بأن السماء حال الإطلاق لا يراد بها جهة العلو :

إن المخالف في باب الخصومة ـ في غير هذا الموطن ـ قد صرح بأنه لا يراد بالسماء ـ عند الإطلاق ـ جهة الفوق مطلقاً ، و عارض إثبات العلو للباري بقوله سبحانه و تعالى : {ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ} [سورة الملك:16] فقال : " اعلم أن المشبهة احتجوا على إثبات المكان لله تعالى بقوله : {ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ} [سورة الملك:16] و الجواب عنه ، أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين ؛ لأن كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطةً به من جميع الجوانب ؛ فيكون أصغر من السماء ، والسماء أصغر من العرش بكثير ؛ فيلزم أن يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة إلى العرش ، وذلك باتفاق أهل الإسلام محال " [(1)]

فلينظر كيف عدل عمّا قرّاره سابقاً ـ من كون المراد بالسماء جهة الفوق ـ إلى أن المراد بالسماء هو السماء المخلوقة المعهودة ـ كالسماء الدنيا ـ و هذا فيه دلالة ظاهرة على التضارب في الاستدلال و التناقض في الاحتجاج ، و عدم الثبات على القول .

الوجه الرابع : لو سلِّمَ للمخالف بأن كل ما كان في جهة العلو فهو مخلوق ، فإن هذا من العام الذي يدخله التخصيص :

ما أورده المخالف من النصوص ـ على التسليم له بما حملها عليه من معنى ـ لا تعدو عن كونها من النصوص العامة التي يدخلها التخصيص ، فيخرج الباري سبحانه و تعالى من دلالة العموم في هذه النصوص ، كما أنه سبحانه و تعالى بذاته و صفاته خارج عن عموم دلالة قوله سبحانه : { ﭪ ﭫ ﭬ } [سورة الأنعام:102] و المخالف و أرباب الكلام من فرقته يقررون ذلك في ردهم على المعتزلة في مسألة كلام الله .

فالتمسك بعموم المعنى في النص ـ على فرض التسليم بصحته ـ و هو قابل للتخصيص ، و ترك النصوص المتواترة المثبتة للاستواء على العرش من قبيل التمسك بالمتشابه و رد المحكم .

الوجه الخامس : الجمع بين النصوص أولى من المعارضة بينها :

لو سُلِّم للمخالف أنّ النص الذي أورده يحتمل الدلالة على نفي صفة العلو ، و يحتمل الدلالة على غيره من المعاني كخلق

---

(1) تفسير الرازي (30/ 61) .

السموات السبع ؛ فغيره من النصوص المتواترة الصريحة أتت بإثبات استواء الخالق سبحانه و تعالى على العرش ، و الجمع بين هذه النصوص أولى من المعارضة بينها أو تعطيلها ، و يرد محتمل الدلالة على صريح الدلالة ؛ فيكون محتمل الدلالة من المتشابه الذي يؤمن به ، و صريح الدلالة من المحكم الذي يجب اتباعه .

الآية الثانية عشرة : قوله تعالى : {ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ} [سورة القصص:88]

قال الرازي : " ظاهر الآية يقتضي فناء العرش ، و فناء جميع الأحياز و الجهات ؛ و حينئذ يبقى الحق سبحانه و تعالى منزهاً عن الحيز و الجهة ؛ و إذا ثبت ذلك ؛ امتنع أن يكون الآن في جهة و حيز و إلا لزم وقوع التغير في الذات " [(1)]

و قول المخالف ساقط من وجوه :

الوجه الأول : تسويته بين الهلاك و الفناء في المعنى :

ذهب المخالف إلى أنّ الهلاك يعني الفناء و الزوال ، و هذه التسوية بين الهلاك و الفناء في المعنى مخالفة للسان العربي . (2)

الوجه الثاني : على التسليم بصحة ما قاله في معنى الهلاك فإن القول بعمومه دون تخصيص غير مسلم به :

ذهب المخالف إلى أنّ الهلاك الوارد في الآية يراد به الصيرورة إلى العدم ، و حكم بعمومه ، و أنه لا يستثنى منه إلا الخالق سبحانه و تعالى ، و هذا غير صحيح ؛ فالآية ـ كما فسرها السلف ـ لا تعني أن كل موجود سوى الخالق سيلحقه الفناء ، بل هناك من الموجودات ـ باتفاق علماء الأمة ـ لا يلحقها الفناء ، كالجنة و النار .[(3)]

و أقوال علماء الأمة تشِيرُ إلى تخصيص هذه الآية و أنها ليست على عمومها ، و من ذلك قول الإمام البخاري : { ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ } [سورة القصص:88] إلا ملكه .[(4)]

وقول الإمام أحمد ـ في الرد على القائلين بفناء الجنة و النار ـ حيث قال : " خلقت الجنة وما فيها ، والنار وما فيها ، خلقهما الله عز وجل ، وخلق الخلق لهما لا يفنيان ولا يفنى ما فيهما أبدا .

فإن احتج مبتدع أو زنديق بقول الله عز وجل : { ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ } [سورة القصص:88] ، وبنحو هذا من متشابه القرآن ؛ قيل له : كل شيء مما كتب الله عليه الفناء والهلاك هالك ، والجنة والنار خلقتا للبقاء ، لا للفناء ، ولا للهلاك ، وهما من الآخرة لا من الدنيا ، والحور

---

(1) أساس التقديس (42) .

(2) و تقدم بيان ذلك انظر : الآية التاسعة عشر من مبحث الاستواء (408) .

(3) انظر : مجموع الفتاوى (18 / 307) ، و بيان تلبيس الجهمية (1 / 581) و حادي الأرواح (76 ـ 78) ، و شرح العقيدة الطحاوية (2 / 620 ـ 624) .

(4) صحيح البخاري (3 / 273) .

العين لا يمتن عند قيام الساعة ، ولا عند النفخة ، ولا أبدا ؛ لأن الله عز وجل خلقهن للبقاء لا للفناء ، ولم يكتب عليهن الموت ، فمن قال خلاف هذا فهو مبتدع وقد ضل عن سواء السبيل "[1]

و من متقدمي المفسرين من صرح ببقاء العرش ـ عند تفسيره لهذه الآية ـ كمقاتل بن سليمان (ت 150هـ) فقال : لا تهلك الجنة و النار و من فيهما ، و لا العرش و لا الكرسي.[2]

و لقد عدد بعض العلماء المخلوقات التي استثنيت من عموم الهلاك في الآية فأوصلها إلى سبعة[3] ، و منهم من أنقص و منهم من زاد[4] .

و روي عن ابن عباس تخصيص الهلاك الوارد في الآية بذوات الحياة و الأرواح ، و أن المراد بهلاكها موتها[5] .

فإذا كان الشأن ذلك فمن أين للمخاصم الجزم بدخول العرش في عموم الآية ؟!

<u>الوجه الثالث : الجمع بين النصوص الشرعية أولى من المعارضة بينها :</u>

إن الجمع بين النصوص الشرعية أولى من المعارضة بينها ؛ فلو فُرِضَ أنّ النص التي أورده المخالف يحتمل المعنى الذي ذكره و يحتمل غيره من المعاني ـ و التي تتوافق في دلالتها مع دلالة النصوص المتواترة الواردة في إثبات الاستواء للرحمن ـ فكان من الأولى به أن يأخذ بهذه المعاني عوضاً عن ضرب النصوص بعضها ببعض .

<u>الوجه الرابع : الأصل في الاستدلال التمسك بالمحكم و رد المتشابه إليه :</u>

لو فُرِضَ أنّ الآية التي ذكرها المخالف محتملة الدلالة ، و قد يُفْهَمُ منها ما يخالف ظاهر الدلالة لنصوص شرعية متواترة أتت مثبتة

---

(1) طبقات الحنابلة لأبي يعلى (1 / 60) و انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ففيه إشارة إلى تخصيص هذه الآية بالموجودات التي خلقها الله للفناء دون التي خلقها للبقاء . (1 / 24) .

(2) ابن أبي حاتم (9 / 3028) ، و انظر : الدر المنثور (11 / 525) .

(3) كابن الحنبلي في الرسالة الواضحة (2 / 1019 ـ 1021)

(4) انظر نونية ابن القيم مع شرحها لابن عيسى (1 / 95 ـ 96) .

(5) الدر المنثور (11 / 524 ـ 525) .

لصفة الاستواء ؛ فإنه يقال و الحالة هذه : إن هذه الآية ـ المحتملة الدلالة ـ من المتشابه ، و تلك النصوص ـ المتواترة و الظاهرة الدلالة ـ من المحكم ، و الواجب أنّ يُرَدّ المتشابه إلى المحكم .

الوجه الخامس: لو سُلِمَ للمخالف تفسيره للهلاك و كون العرش ضمن ما يفنى ، فإن أهل السنة و الإثبات يجيبون بجوابين :

الأول : أنّ المتجدد نسبة و إضافة بين الربِّ و بين العرش ، و هو بمنزلة المعية ، و تجدد النسب و الإضافات متفق عليه بين جميع أهل الأرض ، من المسلمين و غيرهم ؛ إذ لا يقتضي ذلك تغيراً و لا استحالة .

الثاني : أنّ ذلك و إن اقتضى تحولا من حال إلى حال و من شأن إلى شأن ، فهو مثل مجيئه و نزوله و إتيانه يوم القيامة و تكليمه لموسى ، و نحو ذلك مما دلت عليه النصوص ، و قال به كثير من أهل السنة و الحديث ، و كثير من أهل الكلام .

الثالث : لفظ " التغيّر " لفظ مجمل ، يتوهم السامع أن الربّ يتغير و يستحيل من حال إلى حال ، كما يتغير الإنسان إما بمرض و إما بغيره ، و كما تتغير الشمس إذا اصفر لونها ؛ و لا يدري كثيرٌ من الناس أنه عندهم إذا أحدث ما لم يكن محدثاً سموه تغيراً ، و إذا سمع دعاء عباده سموه تغيراً ، و إذا رأى ما خلقه سموه تغيراً ، و إذا كلّم موسى بن عمران سموه تغيراً ، و إذا رضي عمن أطاعه و سخط على من عصاه سموه تغيراً ، إلى مثل هذه الأمور ، ثم إنهم ينفون ذلك من غير دليل أصلا .(1)

و تسمية الحقائق ـ و منها هذه الصفات ـ الثابتة بالأدلة الصحيحة الصريحة بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان ، ثم جعل هذه التسمية دليلا لنفي هذه الحقائق من الاعتداء الذي لا يُسلّم لصاحبه به ، و لو أننا سلمنا بمثل هذا العمل لهذا المستدل ، لما سلم لنا من ديننا شيء إلا و طُعِنَ فيه و رُدّ بمثل هذا الرد.(2)

---

(1) بيان تلبيس الجهمية (1 / 581 ـ 582) بتصرف .

(2) و لينظر في بيان هذه الشبهة جواب الاستدلال بمسألة حلول الحوادث لنفي صفات الباري في الفصل الأول من الباب الأول .

الآية الثالثة عشر : قوله تعالى : {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ} [سورة الحاقة:17]

الآية الرابعة عشر : قوله تعالى : {ﯓ ﯔ ﯕ} [سورة غافر:7]

قال الرازي : " لو كان الخالق في العرش ؛ لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش ، فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق "[1]

قول المخالف ساقط من وجوه :

الوجه الأول : المخالف أقام شبهته على التمثيل :

ما أورده المخالف من شبهة إنما أقامها على تمثيل الخالق بالمخلوق ، فهو جعل استواء الخالق سبحانه و تعالى على العرش من جنس استواء المخلوق على مخلوق مثله ، ثم حكم في صفة الخالق بمثل حكمه في صفة المخلوق ، فجعل لازم صفة المخلوق لازماً لصفة الخالق ؛ فانتهى إلى نفي صفة الاستواء طلباً لتنزيه الخالق عن مماثلة المخلوق بزعمه .

فالمخالف افتتح قوله بالتمثيل و انتهى إلى التعطيل .

الوجه الثاني : الزعم بلزوم افتقار العالي إلى من هو في جهة السفل منه ـ أو تحته ـ زعم فاسد :

يُقال في بيان فساد هذا الزعم : إنّ للناس في حملة العرش قولان : أحدهما : أن حملة العرش يحملون العرش و لا يحملون من فوقه . و الثاني : أنهم يحملون العرش و من فوقه .[2]

و على كلا القولين ، فإن ما ذكره المخالف ـ من احتياج الخالق لحملة العرش ـ غير مسلم به .

فأصحاب القول الأول يقولون : لا نُسَلِّمُ بأن من حمل العرش يجب أن يحمل ما فوقه إلا أن يكون ما فوقه معتمداً عليه ، و إلا فالهواء و الطير و غير ذلك مما هو فوق السقف ليس محمولا لما يحمل السقف ، و كذلك السموات فوق الأرض و ليست الأرض حاملة للسموات ، و كل سماء فوقها سماء ، و ليست السفلى حاملة للعليا . فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملا لما

---

(1) أساس التقديس (41) و انظر (177) ، و تفسير الرازي (22 / 6) ، (27 / 29) (30 / 96) .

(2) انظر بيان تلبيس الجهمية (1 / 565) ، و ممن يقول بالقول الأول : الأشاعرة أنظر الفرق بين الفرق (70) ، و ممن يقول بالقول الثاني اليونسية من الرافضة . انظر : مقالات الإسلاميين (1 / 110) ، و الفرق بين الفرق (70) ، و التبصير في الدين (34) .

فوقه ، بل قد يكون ، و قد لا يكون ؛ لم يلزم أن يكون العرش حاملا للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك ، و إذا لم يكن العرش حاملا ؛ لم يكن حملة العرش حاملين لما فوقه بطريق الأولى .[1]
و أصحاب القول الثاني يقولون : لا نسلم أن العرش و حملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجا إليهم ، فإن الله هو الذي يخلقهم و يخلق قواهم و أفعالهم فلا يحملونه إلا بقدرته و معونته ، كما لا يفعلون شيئا من الأفعال إلا بذلك ، فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه .[2]
قال ابن أبي العز - رحمه الله - : " خلقه للعرش و استواؤه عليه ليس لحاجته إليه ، بل له في ذلك حكمة اقتضته ، و كون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي ، محيطا به ، حاملا له ، و لا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه . فانظر إلى السماء كيف هي فوق الأرض و ليست مفتقرة إليها ؟ فالرب تعالى أعظم شأناً ، و أجل من أن يلزم من علوه ذلك ، بل لوازم علوه من خصائصه ، و هي حمله بقدرته للسافل ، و فقر السافل ، و غناه هو سبحانه عن السافل ، و إحاطته عز وجل به ، فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش و حملته ، و غناه عن العرش ، و فقر العرش إليه ، و إحاطته بالعرش ، و عدم إحاطة العرش به ، و حصره للعرش ، و عدم حصر العرش له ، و هذه اللوازم منتفية عن المخلوق "[3]

<u>الوجه الثالث : ليس كل مخلوق يسخره الخالق في تنفيذ أمره يكون الخالق محتاجا إليه:</u>

مما يقال في هذا السياق : إنّ المخالف يُقِرُّ بأنّ للخالق سبحانه و تعالى مدبرات تقوم بتصريف شؤون الكون و الخلق ، وفق مشيئة الخالق و إرادته[4] ، و هو مع ذلك مستغنٍ عنهم و غير محتاج لهم ، و هم الفقراء إليه ، فهم ما عملوا و ما دبروا إلا بقدرته و علمه

---

(1) انظر : بيان تلبيس الجهمية (1 / 565 ـ 566) .
(2) انظر : بيان تلبيس الجهمية (1 / 566) .
(3) شرح العقيدة الطحاوية (1 / 372) ، و انظر : منهاج السنة (2 / 646 ـ 647) ، و مجموع الفتاوى (16 / 100 ـ 101) ، و الصواعق المرسلة (4 / 1219 ـ 1220).
(4) انظر تفسير الرازي (31 / 27) .

سبحانه و تعالى ، و وفق مشيئته و اختياره ؛ فكما أنه لم يلزم الا فتقار و الاحتياج من استعماله سبحانه و تعالى لهم فيما أراد من تدبير شؤون خلقه و عباده ؛ فكذلك لا يلزم الافتقار و الاحتياج من استوائه على عرشه ، فالعرش و حاملوه مخلوقون مأمورون بتنفيذ ما خلقو له من عمل ، و الخالق سبحانه و تعالى عالٍ عليهم مستغنٍ عنهم و هم الفقراء إليه .

الوجه الرابع : شهادة المخالف على نفسه بعدم وجود دليل ينفي ا لاستواء :

لقد صرّحَ الرازي بأنه لا يوجد دليل على نفي صفة الاستواء و لا إثباتها .[1]

فيُقالُ فيه ـ و في من تلقى عنه من اتباعه ـ : لقد صدق في شطر ك لامه و أخطأ في شطره ، فحيث أنّه شهد على نفسه بأنه لم يرد دليل على نفي صفة الاستواء فقد أصاب الصواب في ذلك ، و أظهر لنا بقوله فساد صنيعه و مكابرته للحق فيما ذكره من الاستد لالات المتقدمة .[2]

و أما قوله بأنه لم يرد دليل على إثباتها ، فهذا القول لا يعدو عن كونه شهادة منه على نفسه بالجهل في هذا الباب ، فإن كان يجهل وروده ، فغيره من علماء الأمة ـ من المتقدمين و المتأخرين ـ قد علموا وروده و شهدوا به ، و أثبتوه ، فلو أنه إذ جهل سكت ؛ لكان له في ذلك من الإنصاف مع نفسه ما يُحْمَدُ عليه ، و لكنّه كابر و شرع في رد الحق و بذل الوسع في تقرير ما يخالف موجب شهادته على نفسه .

---

(1) محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين (187) .

(2) و غالب الاستدلالات التي أوردتها ـ في نفي الاستواء ـ إنما أُخِذَت عن الرازي و ك لامه معتبر عند المخالفين و يعولون عليه كثيراً ؛ فهو رأس في ذلك .

الفصل الثالث: صفة المجيء و صفة الإتيان :

لقد ورد في كتاب الله و سنة رسوله ¢ نسبة الأفعال الاختيارية للباري سبحانه و تعالى ، و من هذه الأفعال التي وصف به الخالق سبحانه و تعالى المجيء و الإتيان ـ و ما في حكمها كالنزول ـ فقد قال تعالى : {ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی} [سورة البقرة:210]

و قال تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ } [سورة الأ نعام:158]

و قال تعالى : {ۈ ئا ئا ئە ئە ئو} [سورة الفجر:22]

و قال ¢ ـ في الحديث الذي رواه أبو هريرة في رؤية الخالق سبحانه و تعالى يوم القيامة ـ : ((و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول : أنا ربكم . فيقولون : نعوذ بالله منك ، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه . فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون ، فيقول : أنا ربكم . فيقولون أنت ربنا...))[1]

و عنه ¢ ـ في الحديث الذي يرويه أبو سعيد الخدري في رؤية الجبار يوم القيامة ـ أنه قال : ((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا ...))[2]

و سلف الأمة على إثبات المجيء و الإتيان للباري سبحانه و تعالى مع نفي مماثلته لمجيء المخلوق و إتيانه .

قال الإمام أبو عثمان الصابوني : " و يثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه و تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ، و لا تمثيل ، و لا تكييف ، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ¢ و ينتهون فيه إليه ، و يمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ، و يكلون علمه إلى الله .

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (1 / 260 ـ 262) حديث رقم (806) و (4 / 390 ـ 391) حديث رقم (7437) ، و مسلم في صحيحه (1 / 163 ـ 167) حديث رقم (299) .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 391 ـ 393) حديث رقم (7439) ، و مسلم في صحيحه (1 / 167 ـ 171) حديث رقم (302) .

و كذلك يثبتون ما أنزله الله ـ عز اسمه ـ في كتابه ، من ذكر المجيء ، و الإتيان ، المذكورين في قوله عز و جل : {ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې} [سورة البقرة:210] ، و قوله عز اسمه : {ۓ ئا ئا ئە ئە ئو} [سورة الفجر:22] " [1]

قال الإمام الدارمي ـ في بيانه لمعنى إتيان الله و مجيئه يوم القيامة رادا على المعطلة ـ : " تلك (أي الآيات التي وردت في إثبات المجيء و الإتيان) معناها بَيّنٌ للأمة ، لا اختلاف بيننا و بينكم و بين المسلمين في معناها المفهوم المعقول عند جميع المسلمين ، فأما مجيئه يوم القيامة ، و إتيانه في ظلل من الغمام و الملائكة ، فلا اختلاف بين الأمة أنه إنما يأتيهم يومئذ كذلك لمحاسبتهم ، و ليصدع بين خلقه و يقررهم بأعمالهم و يجزيهم بها ، و لينصف المظلوم من الظالم ، لا يتولى ذلك أحد غيره تبارك اسمه و تعالى جده ، فمن لم يؤمن بذلك لم يؤمن بيوم الحساب " [2]

و قال الإمام ابن القيم في نونيته :

*إن المجيء لذاته لا أمره   كلا و لا ملك عظيم الشان
إذ ذانك الأمران قد ذكرا   و بينهما مجيء الرب ذي الغفران
و الله ما احتمل المجيء سوى   مجيء الذات بعد تبين البرهان* [3]

و قال أبو عمرو الطلمنكي : " أجمعوا ـ يعني أهل السنة و الجماعة ـ على أن الله يأتي يوم القيامة و الملائكة صفا صفا ، لحساب الأمم و عرضها ، كما يشاء ، و كيف يشاء " [4]

و قال الإمام الذهبي ـ ’ ـ : " هذه الصفات من الاستواء و الإتيان و النزول ، قد صحت بها النصوص ، و نقلها الخلف عن السلف ، و لم يتعرضوا لها برد و لا تأويل ، بل أنكروا على من تأولها ، مع إصفاقهم على أنها لا تشبه نعوت المخلوقين ، و أن الله ليس كمثله شيء ، و لا تنبغي المناظرة و لا التنازع فيها ، فإن في ذلك محاولة

---

(1) عقيدة السلف أصحاب الحديث (191 ـ 192) .

(2) الرد على الجهمية (80) مختصرا .

(3) توضيح المقاصد و تصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم ـ شرح ابن عيسى ـ (1 / 514) .

(4) شرح حديث النزول (458) و ضمن مجموع الفتاوى (5 / 577 ـ 578) .

للرد على الله و رسوله ¢ ، أو حوما على التكييف أو التعطيل "[1]
و ما ورد عن السلف في إثبات هذه الصفة أكثر من أن يسطر في هذا الموطن ، و ذكر شيء منه يفي بغرض البيان بإذنه تعالى .[2]

أقوال الفرق في صفة المجيء :

القول الأول : إثبات الصفة للخالق سبحانه و تعالى من غير تحريف و لا تعطيل و لا تكييف و لا تمثيل :

وهو قول أهل السنة و الجماعة و تقدم بيانه .

القول الثاني : إثبات المجيء و الإتيان مع القول بقدمها و أنها أفعال يفعلها الخالق في غيره يكون بها آتياً و جائياً :

ذهب جماعة من متقدمي المتكلمة من أهل الإثبات إلى إثبات الصفة للخالق سبحانه و تعالى مع القول بان هذه الصفة قديمة ، و الزعم بأن هذه الصفة ـ أو الفعل ـ إنما هو فعل يفعله الخالق سبحانه و تعالى في غيره من خلقه يكون به آتياً و جائياً، و لا يقوم بالخالق فعل حادث . و ممن قال بهذا القول أبو الحسن الأ شعري ، فقد قال : " وأجمعوا على أنه عز وجل يجيء يوم القيامة و الملك صفا صفا لعرض الأمم و حسابها و عقابها و ثوابها ، فيغفر لمن يشاء من المذنبين ، و يعذب منهم من يشاء كما قال ، و ليس مجيئه حركة و لا زوالا ، و إنما يكون المجيء حركة و زوالا إذا كان الجائي جسما أو جوهرا ، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم و لا جوهر ، لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة ، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم : جاءت زيدا الحمى . أنها تنقلت إليه ، أو تحركت من مكان كانت فيه إذ لم تكن جسما و لا جوهرا ، و إنما مجيئها

---

(1) سير أعلام النبلاء (11 / 376) و انظر (20 / 331) .

(2) و للوقوف على شيء من الآثار و الأقوال التي وردت في إثبات هذه الصفة انظر ما يلي : تفسير الطبري (4 / 260 ـ 269) و التبصير في معالم الدين لابن جرير الطبري (142 ـ 147) ، و تفسير القرآن للصنعاني (1 / 82) القسم الثاني من الجزء الأول (2 / 222) ، و تفسير القرآن لإبن أبي زمنيين (1 / 214) و (2 / 107) ، و الرد على الجهمية للإمام الدارمي (72 ـ 74 ، 79 ـ 81) ، و نقض الإمام الدارمي على المريسي (2 / 677 ـ 680) ، و إبطال التأويلات لأخبار الصفات (131 ـ 132) و مقدمة إبن أبي زيد القيرواني بتقيد الشيخ بكر أبو زيد (59) ، و الفتوى الحموية (373 ـ 377 ، 385) و اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (150 ـ 151) ، و أقوال التابعين في مسائل التوحيد و الإيمان (3 / 1045 ـ 1051) .

إليه وجودها به " (1)
و قال البيهقي : " أما الإتيان و المجيء فعلى قول أبي الحسن الأ شعري ـ رضي الله عنه ـ يُحدث الله يوم القيامة فعلا يسميه إتيانا و مجيئا ، لا بأن يتحرك أو ينتقل ، فإن الحركة و السكون و الا ستقرار من صفات الأجسام " (2)
و قال البيهقي ـ مقرارا ـ : " و في الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه و تعالى ، ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ، و لا استقرار في مكان ، و لا مماسة لشيء من خلقه ، لكنه مستو على عرشه ، كما أخبر بلا كيف ، بلا أين ، بائن من جميع خلقه ، و أن إتيانه ليس بإتيان من مكان إلى مكان ، و أن مجيئه ليس بحركة " (3)

القول الثالث : نفي وصف الله بالإتيان :
ذهب عامة أرباب التعطيل إلى نفي وصف الله بالإتيان ، فمتأخروا الأشاعرة و الماتريدية يصرحون بنفي هذه الصفة ، قال أبو المعالي الجويني : " و مما يسأل عنه قوله تعالى : {ۓ ئا ئا ئە ئە ئو} [سورة الفجر:22] ، و كذلك قوله تعالى : {ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې} [سورة البقرة:210] ؛ و ليس المعنيّ بالمجيء الانتقال و الزوال ، تعالى الله عن ذلك ؛ بل المعنى بقوله تعالى : {ۓ ئا} [سورة الفجر:22] أي جاء أمر ربك و قضاؤه و الفصل و حكمه العدل " (4)
و لقد صرح الماتريدي بنفي المجيء و الإتيان عن الباري سبحانه و

(1) رسالة إلى أهل الثغر (227 ـ 228) ، و قال الجويني ـ في الإشارة إلى مذهب متقدمي الأشاعرة ـ : و ذكر بعض الأئمة في قوله تعالى : {ۓ ئا } [سورة الفجر:22] انه فعل فعلا سمى به نفسه جائيا . الشامل (314) .
(2) الأسماء و الصفات (2 / 371) ، و انظر ما قاله عبدالقاهر البغدادي في كتابه أصول الدين (113) فهو مطابق لما ثبت هنا ، و انظر ما ذكره شيخ الإسلام ـ رحمه الله في : مجموع الفتاوى (16 / 397).
(3) الاعتقاد ـ تحقيق أبو العينين ـ (121 ـ 123) .
(4) الإرشاد (149 ـ 150) و انظر الشامل (313 ـ 314) ، و انظر في نفي المجيء ما يلي : الغنية (115) ، و التبصير في الدين للأسفرايني (136) و الاقتصاد في الا عتقاد للغزالي (37) ، و أساس التقديس (118 ـ 119) ، و التفسير الكبير للرازي (13 / 46) ، و نظم الفرائد و جمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلا ف بين الماتريدية و الأشاعرة في العقائد للشيخ زادة ضمن المسائل الخلافية بين الأ شاعرة و الماتريدية جمع بسام الجابي (201 ـ 202) .

تعالى في أكثر من موطن ، و جعل ذلك من التمثيل و التجسيم الذي يجب أن ينزه الخالق عنه .[1]

و ذهب المعتزلة إلى نفي المجيء و الإتيان عن الباري سبحانه و تعالى .[2]

و ذهب الزيدية إلى ما ذهب إليه أرباب الاعتزال ، فقال القاسم الرسي : " قال (تعالى) { ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ } [سورة الحشر:2] ، يعني بذلك كله أنه أتاهم بعذابه و أمره ، ليس أنه أتاهم بنفسه زائلا ، و كان في مكان فكان عنه منتقلا ، و كذلك يقول القائل للرجل إذا جاء بأمر عجيب : لقد أتيت بأمر عظيم ، و لقد أتى فلان أمرا عجيبا . يريدون أنه فعل شيئا أعجبه ، فذلك تأويل المجيء من الله ـ جل ثناؤه ـ لا هو بالانتقال و لا بالزوال ؛ لأن الزائل مُدَبّرٌ محتاج ، لولا حاجته إلى الزوال لم يزل ، فلذلك نفى الموحدون عن الله جل ثناؤه الزوال و الانتقال "[3]

و تابعهم على نفي هذه الصفة الرافضة [4] ، و الخوارج .[5]

---

(1) انظر تأويلات أهل السنة (83 ـ 85) و التوحيد (77 ، 53) ، و انظر تفسير النسفي (1 / 105) (2 / 42) (4 / 356) ففيه رد لهذه الصفة .

(2) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (229 ـ 230) ، و متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار (1 /120 ـ 121) الكشاف للزمخشري (4 / 754 ـ 755) (1 / 280 ـ 281) (2 / 77 ـ 78) .

(3) كتاب العدل و التوحيد و نفي التشبيه عن الله الواحد الحميد ـ ضمن مجموع رسائل العدل و التوحيد جمع محمد عمارة (1 / 109) ، و انظر : الرائق في تنزيه الخالق (169) .

(4) انظر : التوحيد للصدوق (162 ـ 163) .

(5) انظر : الموجز لأبي عمار الإباضي (1 / 133 ـ 135) .

الآيات التي استدل بها المعطلة لنفي صفة المجيء و الإتيان :

الآية الأولى : قوله تعالى : {ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ} [سورة النحل:33]

قال القاضي عبدالجبار في تحريف إتيان الله الوارد في قوله تعالى : {ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ} [سورة البقرة:210] : " و المراد بذلك عندنا أن متحملي أمره يأتون على هذا الوجه ، و قد بين ذلك في سورة النحل فقال : {ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ} [سورة النحل:33] و نبه بذلك على أنه ذكر نفسه في هذا الموضع و أراد أمره "[1]

و سقوط هذا الاحتجاج ظاهر ـ بحمد الله ـ من أوجه :

الوجه الأول : منع التسوية بين الآيتين في المورد و الدلالة :

فالمجيء الذي ورد في الآية الأولى مغاير للمجيء الذي ورد في الآية الثانية ، ففي قوله تعالى : {ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ} [سورة البقرة:210] إخبار عن مجيء الخالق سبحانه و تعالى و هو نظير قوله تعالى : {ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ} [سورة الفجر:22] ، أما قوله تعالى : {ﯠ ﯡ ﯢ } [سورة النحل:33] ففيه إخبار عن مجيء مأموره لا ذاته سبحانه و تعالى ، و هذا نظير قوله تعالى : {ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ} [سورة هود:58] و نظير قوله تعالى {ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ} [سورة هود:101] ففي هذه الآيات أخبر الخالق عن مجيء مفعولاته لا ذاته ؛ فالجمع بين الآيات و التسوية بينها في المعنى هو من قبيل الجمع بين المتباينات .

الوجه الثاني : جعل تحريف إتيان الله بإتيان مأموره من قبيل حمل المطلق على المقيد زعم ساقط :

لو كان ما قرره أرباب التعطيل صحيحاً من كون تحريفهم لإتيان الله بأنه إتيان مأموره ، و كون هذا من قبيل حمل المطلق على المقيد ، لوجب حمل كل موطن ورد فيه إتيان الله على هذا المعنى ؛ و هذا من أظهر الفساد و أبينه ، فكيف يقول المخالف في ما تقدم ـ قريباً ـ من النصوص النبوية و التي ذكر فيها إتيان الله و منها حديث أبي سعيد الخدري في رؤية الجبار يوم القيامة ـ و

---

(1) متشابه القرآن (1 / 120 ـ 121) ، و انظر : الكشاف للزمخشري (1 / 280 ـ 281) و أساس التقديس (120) ، و إيضاح الدليل لابن جماعة (118) .

فيه : ((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا ..)) [1]
فهل يُتصور بأن من يقول هذا القول هو مأمور الله ؟!

الوجه الثالث : النص الذي أورده المخالفون ليس فيه نفي لإتيان الله و مجيئه :

فقوله تعالى : {ئا ئا ئە } [سورة النحل:33] ليس فيه نفي لمجيء الخالق سبحانه و تعالى ، فغاية ما دل عليه النص هو إثبات مجيء مأمور الباري سبحانه و تعالى ؛ فيُقالُ للمخالف : نعم إنّ النص ليس فيه دلالة على إثبات مجيء الباري . و لكن هناك فرق بينٌ بين أن يُقال : ليس في النص دلالة على إثبات الإتيان . و بين أن يُقال : النص دال على نفي الإتيان .

الوجه الرابع : السنة أتت مثبتة لوصف الباري سبحانه و تعالى بالإتيان :

إن إتيان الله الذي ثبت بأدلة الكتاب قد أتت السنة مثبتة له و مصرحة به ، و لقد تقدم ـ قريبا ـ ذكر حديث أبي سعيد الخدري و أبي هريرة في مجيء الخالق سبحانه و تعالى ، و هذا النصوص ـ و غيرها ـ يمتنع حملها على مجيء و إتيان غير الله .

الوجه الخامس : أن هذا تفريق للنص و عَضْة له :

ذلك أن النص جاء بإثبات مجيء الله و مجيء الملك ، و التفريق بينهما في الإثبات من التحكم الذي لا يُسلم لصاحبه به .
قال ابن جرير الطبري ـ في رده على محرفي النصوص المثبتة للإتيان و المجيء ـ : " قد أخبرنا ـ تبارك و تعالى ـ أنه يجيء هو و الملك ؛ فزعمت أنه يجيء أمره لا هو ؛ فكذلك تقول : إن الملك لا يجيء ، إنما يجيء أمر الملك لا الملك ؛ كما كان مجيء الرب ـ تبارك و تعالى ـ مجيء أمره .
فإن قال : لا أقول ذلك في الملك ، و لكني أقول في الرب . قيل له : فإن الخبر عن مجيء الرب ـ تبارك و تعالى ـ و الملك خبر واحد ، فزعمت في الخبر عن الرب ـ تعالى ذكره ـ أنه يجيء أمره لا هو ؛ فزعمت في الملك أنه يجيء بنفسه لا أمره ، فما الفرق بينك و بين من خالفك في ذلك فقال : بل الرب هو الذي يجيء ،

---

(1) صحيح البخاري (4 / 391 ـ 393) حديث رقم (7439) ، و صحيح مسلم (1 / 167 ـ 171) حديث رقم (302) .

فأما الملك فإنما يجيء أمره لا بنفسه " [1]

(1) التبصير في معالم الدين (144 ـ 145) ، و انظر : مختصر الصواعق المرسلة (2 / 107) .

الآية الثانية : قوله تعالى : {ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ} [سورة النحل:26]

الآية الثالثة : قوله تعالى : {ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ} [سورة الحشر:2]

الآية الرابعة : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ} [سورة الأعراف:52]

الآية الخامسة : قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ} [سورة البقرة:17]

قال القاسم الرسي : " قوله : {ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ} [سورة البقرة:210] ، كما قال ـ جل ثناؤه ـ : {ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ} [سورة يس:49] ، و كذلك قال ـ جل ثناؤه ـ : {ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ} [سورة النحل:26] ، و قال : { ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ } [سورة الحشر:2] ، يعني بذلك كله أنه أتاهم بعذابه و أمره ، ليس أنه أتاهم بنفسه زائلا ، و كان في مكان فكان عنه منتقلا "[1]

سقوط قول المخالف ظاهر من وجهين :

الوجه الأول : الاستدلال قائم على الجمع بين المتباينات و التسوية بينها في المعنى[2]:

أقام المخالف شبهته على الخلط بين معنى إتيان الخالق سبحانه و تعالى ـ الوارد في النصوص ـ حال الإطلاق و بين معناه حال التقييد ، و التفريق بين النوعين يزيل الاشتباه بإذنه تعالى .

فالإتيان و المجيء من الله تعالى نوعان : مطلق و مقيد ، فإذا كان مجيء رحمته أو عذابه : كان مقيداً ؛ و مثله قوله تعالى : {ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ} [سورة الأعراف:52] ، و قوله : { ﯧ ﯨ ﯩ } [سورة المؤمنون:71] . و منه ـ في السنة ـ ما جاء عن حذيفة بن اليمان أنه قال : ((كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني ، فقلت يا رسول الله : إنا كنا في جاهلية وشر ، فجاءنا الله بهذا الخير ، فهل بعد هذا الخير من

---

(1) كتاب العدل و التوحيد و نفي التشبيه ـ ضمن رسائل العدل و التوحيد جمع محمد عمارة (1 / 108 ـ 109) مختصرا ، و انظر ما يلي : الشامل للجويني (314) ، وأساس التقديس (120 ـ 122) و التفسير الكبير (5 / 182 ـ 183) ، و الموجز لأبي عمار الأباضي (1 / 134) .

(2) نقض الدارمي على المريسي (1 / 340) .

شر..الحديث))[1]

و النوع الثاني : المجيء و الإتيان المطلق ، كقوله : {ۀ ﺋﺎ ﺋﺎ} [سورة الفجر:22]

و هذا لا يكون إلا مجيئه ـ سبحانه ـ هذا إذا كان مطلقا ، فكيف إذا قيِّدَ بما يجعله صريحاً في مجيئه نفسه كقوله : {ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ } [سورة الأنعام:158] فعطف مجيئه على مجيء الملائكة ، ثم عطف مجيء آياته على مجيئه .

فبعد تبَيُن أنواع المجيء ؛ فإنه يقال للمخالف : إن من المجيء المقيد قوله : {ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ } [سورة النحل:26] ، فلما قيده بالمفعول ـ و هو البنيان ـ و بالمجرور ـ و هو القواعد ـ : دلّ ذلك على مجيء ما بيّنه ، إذ من المعلوم أن الله ـ سبحانه ـ إذا جاء بنفسه لا يجيء من أساس الحيطان و أسفلها .[2]

الوجه الثاني : ليس في النصوص التي أوردها المخالف ما ينفي حقيقة مجيء الباري سبحانه و تعالى :[3]

غاية قول المخالف أنّ إتيان الخالق قد يراد به إتيان أمره أو عذابه ، و ليس في ما أورده من النصوص ما ينفي إتيان الله حقيقة ؛ و لا يخفى أن دلالة اللفظ ـ في سياق مخصوص ـ على معنى من المعاني لا يلزم منه نفي دلالته على غيره من المعاني حال اختلاف السياق ، كيف و قد ثبتت هذه المعاني ـ المنفية ـ بنصوص شرعية لا تقبل الطعن أو الرد ؟!

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (4 / 317) حديث رقم (7084) ، و مسلم في صحيحه (3 / 1475 ـ 1476) حديث رقم (1847) .

(2) انظر : مختصر الصواعق المرسلة (2 / 226 ـ 227) ، و انظر : نقض الدارمي على المريسي (1 / 340 ـ 345) .

(3) انظر : إبطال التأويلات لأخبار الصفات (1 / 131)

الآية السادسة : قوله تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة الأنعام:76]

ذهب المعطلة إلى نفي مجيء الخالق سبحانه و تعالى و إتيانه مستدلين بقوله تعالى : {ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ} [سورة الأنعام:76] فذهبوا إلى أن نفي الأفول عن الخالق سبحانه و تعالى يفيد نفي المجيء و الإتيان و الحركة .[1]

و بيان زيف هذا الاحتجاج و إظهار سقوطه تقدم في الباب الأول من هذا البحث .

و يتبقى أن يقال للمخالف : إن الآية دليل عليك في إثبات الحركة لا في نفيها ؛ ذلك أنّ الخليل لم يقم الحجة على المخالف إلا حال أفول الكوكب ، فجعل الحجة على المخالف بسبب أفول الكوكب لا بسبب الحركة و الانتقال ، و لو كانت الحجة على المخالف في الحركة لوجب أن يقيمها عليهم عند أول ظهور للحركة في الكوكب و لما احتاج إلى انتظار أفوله و احتجابه .[2]

(1) انظر ما يلي : الإنصاف (30) ، و الإرشاد للجويني (150) ، و الغنية في أصول الدين (115) ، و التبصير في الدين (136) ، الإشارة إلى مذاهب أهل الحق (237) ، و إيضاح الدليل ص (117) ، و الكشاف (2 / 39)، و أساس التقديس (119) ، و التفسير الكبير (13 / 46) (5 / 181) ، و البحر المحيط (4 / 172) .

(2) و هذا الوجه و غيره من الأوجه في نقض استدلال المعطلة بهذه الآية لنصرة مذاهبهم تقدم ذكرها في الفصل الثاني من الباب الأول .

الآية السابعة : قوله تعالى : {ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ} [سورة الفجر:23]

من المعطلة من ذهب إلى أن النصوص التي و رد فيها وصف الباري سبحانه و تعالى بالمجيء و الإتيان لا تدل على إثبات هذه الصفات للباري ، و استدل في تقرير ذلك بأن جهنم يجاء بها في الآخرة ، و لا يعني ذلك وصفها بالانتقال و الحركة و إنما غاية ذلك إثبات وجودها يوم القيامة . [1]

و قول المخالف ساقط من وجهين :

الوجه الأول : قياس الباري على خلقه ظاهر الفساد :

المخالف اعتمد في إبطال دلالة النصوص الشرعية ـ المثبتة لصفات الخالق سبحانه و تعالى ـ على القياس الفاسد ؛ ذلك أنه جعل ما وصف الباري سبحانه و تعالى به نفسه من جنس ما وصف به خلقه ، ثم جزم بأنّ ما كان لازما في وصف المخلوق فهو لازمٌ في وصف الخالق سبحانه و تعالى!

و لا يخفى أنّ هذا هو صريح التمثيل الذي يزعم المخالف أنه يفر منه بإنكاره لصفات الباري سبحانه و تعالى .

الوجه الثاني : الزعم بعدم مجيء جهنم ـ حقيقة ـ يوم القيامة زعم فاسد :

زعم المخالف أن جهنم لا تجيء يوم القيامة و لا توصف بالانتقال من مكان إلى مكان ، و أن غاية دلالة وصفها بالمجيء إفادة الوجود فقط ، و هذا الزعم بيّنُ الفساد و ظاهر البطلان ؛ فهو مخالف لظاهر النص ، و مخالف لما صح عن الرسول ¢ في ثبوت مجيء جهنم ـ حقيقة ـ يوم القيامة ، فقد قال ¢ : ((يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام مع كل زمام سبعون ألف ملك يجرونها)) [2]

---

(1) الموجز لأبي عامر الأباضي (1 / 134 ـ 135) .

(2) أخرجه مسلم في صحيحه (4 / 2184) حديث رقم (2842) .

الآية الثامنة : قوله تعالى : {ڳ ڳ ڳڳ ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ} [سورة يوسف:82]

الآية التاسعة : قوله تعالى : {ﮋ ئا ئا ئە ئە ئو} [سورة الصافات:99]

الآية العاشرة : قوله تعالى : {ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ} [سورة محمد:7]

من المخالفين من ذهب إلى تعطيل النصوص التي ورد فيها إثبات المجيء و الإتيان للباري مستدلا بهذين النصين فقال ـ في رده لقول الباري {ﮋ ئا } [سورة الفجر:22] ـ : " ذكر نفسه و أراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف و إقامة المضاف إليه مقامه ، كما قال عز وجل : {ڳ ڳ} [سورة يوسف:82] يعني أهل القرية ، و قال في موضع آخر : {ﮋ ئا } [سورة الصافات:99] أي إلى حيث أمرني ربي " (1)

و قول المخالف ساقط من وجهين :

الوجه الأول : ظاهر هذه النصوص يدل على إثبات المجيء للباري سبحانه و تعالى :

إنّ مما وافقنا عليه أرباب التعطيل القول بأنّ ظاهر النصوص الشرعية ـ التي يُريدُ المخالف تحريفها ـ تدل على إثبات المجيء للباري سبحانه و تعالى ، و من ذلك ما قرره ابن جماعة حيث نقل عن بعض المعطلة قولهم : إن الخطاب مع اليهود ، و فيهم طائفة يعتقدون التجسيم ، و أن الله يجيء يوم القيامة في ظلل من الغمام كحالة خطابه لموسى في اعتقادهم ، فألزمهم الحجة أي هل ينظرون إلا ما يعتقدونه من مجيء الله تعالى و الملائكة . (2)

فإذا تبين ذلك ؛ فالقول الذي يدل عليه ظاهر النص ـ و هو إثبات مجيء الباري و إتيانه يوم القيامة ـ حال التنازع و الاختلاف هو ا لأولى بالقبول ؛ ذلك أته الأصل في إرادة المتكلم بكلامه ، فلا يعدل عنه إلا بدليل يتفق عليه ، و لا دليل مع المخالف يُعْتَدُ و يُسلم به .

الوجه الثاني : صحة التركيب و استقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف الذي قدره المخالف : (3)

---

(1) شرح الأصول الخمسة (229 ـ 230) ، و انظر أساس التقديس (120) ، و التفسير الكبير (5 / 182) ، و إيضاح الدليل لابن جماعة (119 ـ 118) .

(2) إيضاح الدليل (119) ، و انظر : التفسير الكبير (5 / 184) .

(3) مختصر الصواعق المرسلة (2 / 107) .

يُقَالُ للمخالف : في حال دلالة النص على تمام معناه فلا يُحْتَاجُ إلى تقدير الإضافة ، فقوله تعالى : {ۓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ} [سورة الفجر:22] و قوله تعالى : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ} [سورة الأنعام:158] كافية و وافية في الدلالة على تمام المعنى الذي سيقت من أجله ، و تقدم قريباً بيان نوعي المجيء والإتيان اللذين يوصف بهما الباري سبحانه و تعالى ، ففي حال الإخبار عن مجيئه حقيقة ـ أي صفة الفعل ـ فهو سبحانه و تعالى يطلق الفعل ولا يقيده بوصف ، ذلك أنه دال بظاهره على الوصف اللائق به سبحانه و تعالى ، أما في حال الإخبار عن مفعولاته فهو يقيد الفعل بما يدل على هذا المفعول المراد الإخبار عنه ، و القيد و البيان يكون في سياق النص .

الوجه الثالث : إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولا على المتكلم بلا علم : [1]

إن الأصل في الكلام أن يحمل على التمام ما لم يرد دليل على تعيين محذوف يتم به المعنى ، و ليس في النصوص التي أراد المخالف تحريفها ما يدل على الحذف و النقصان ، فتعيين ما لم يقم الدليل على تعيينه هو من التَقَوّل على المتكلم الذي لا يسلم لصاحبه به ، و طرد هذا الصنيع يرفع الوثوق بالخطاب ، و يفتح الباب لكل مبطل لإضمار ما يصحح باطله مما لم يدل عليه الخطاب .

الأمر الرابع : في سياق النصوص ـ التي أراد المخالف تحريفها ـ ما يرد على هذا التقدير : [2]

إن الآيات التي ورد فيها إثبات المجيء للباري سبحانه و تعالى تَرُدُّ بسياقها على التقدير ـ الباطل ـ الذي زعمه المعطلة ؛ فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه في قوله : {ۓ ﯓ ﯔ ﯕ} [سورة الفجر:22] يدل على تغاير المجيئين و أن مجيئه سبحانه حقيقة كما أن مجيء الملك حقيقة ، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك ، و كذلك قوله : {ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ} [سورة الأنعام:158] ففرق بين إتيان الملائكة و إتيان الرب و إتيان بعض آيات الرب ، فقسّمَ و نوّعَ ، و مع هذا التقسيم

---

(1) مختصر الصواعق المرسلة (2 / 107) .

(2) مختصر الصواعق المرسلة (2 / 107) .

يمتنع أن يكون القسمان واحداً . [1]

(1) انظر مختصر الصواعق (2 / 107) .

الخاتمة :

لقد خلصت من خلال دراستي ـ لهذا الموضوع ـ إلى نتائج أجملها في الآتي :

أولاً : وضوح الأصول التي بنى عليها أهل السنة و الجماعة أقوالهم في باب الإيمان بالله ، و سلامتها من التعارض أو التناقض ، و خلوها من الغموض و الاضطراب .

ثانياً : رد أهل الأهواء لنصوص الشرع و عدم التفاتهم إليها في العلم أو الاعتقاد .

ثالثاً: جرأة المعطلة على كتاب الله ، و عدم تعظيمهم له .

رابعاً: فساد الأصول التي أقام عليها المخالفون أقوالهم في باب الإيمان بالله .

خامساً: مخالفة المعطلة في ـ عامة ـ تحريفاتهم لظاهر اللسان العربي.

سادساً: تناقض أرباب التعطيل في الأقوال و التقريرات ، و تضارب أقوالهم ، و كثرت النزاع و الافتراق بينهم .

سابعاً :عدم ثبات أرباب الأهواء على قول أو معتقد .

ثامناً : أن المعطلة ـ و عامة أهل الأهواء ـ لا يذكرون نصوص الشرع إلا مخاصمة و مجادلة ، فهم لا يذكرونها طلباً للحق أو اتباعاً له ، و هي مع ذلك ـ بحمد الله ـ لا تدل علي شيء من باطلهم ـ بوجه ـ بل كل دليل ذكروه لا يعدُ عن كونه دليلاً عليهم عند التحقيق ، أو أن يكون غير ذي صلة بمحل البحث .

تاسعاً : المخالفون من أرباب التعطيل لا يأخذون من النصوص الشرعية إلا ما يرونه موافقاً لأهوائهم .

و أخيراً فإني أوصي طلبة العلم و الباحثين بالالتفات إلى شبه المخالفين الشرعية بالكشف و البيان في سائر أبواب الإيمان ؛ فبيان ذلك للعامة و الخاصة فيه نصح ـ ظاهر ـ للأمة و دفع لصولة أهل الباطل عنهم .

فهذا جملة ما خلصت إليه من خلال هذا البحث ، فأسأل الله أن يبارك لي فيما أصبت فيه من الحق و أن يجعله في حسناتي و حسنات من أعانني عليه و أوصلني إليه بنصح أو إرشاد يوم نلقاه يوم لا ينفع مال و لا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ، كما أسأله سبحانه و تعالى أن يتجاوز عني فيما أخطأت فيه ، و أن يوفقني

للوقوف عليه و الرجوع عنه هو ولي ذلك و القادر عليه و الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبينا محمد ₵ و على آله و صحبه أجمعين .

الفهارس

فهرس الآيات

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
35	{ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ..}	221	525
36	{ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ..}	222	499
37	{ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ}	224	349
38	{ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ }	237	479
39	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ..}	253	508
40	{ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ}	255	،47،91،264 ،264،297،402 ،526،156 268 ,264
41	{ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ}	280	450
	3- سورة آل عمران		
42	{ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ}	3	368
43	{ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ..}	7	,81،84،86،84 85
44	{ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ..}	27	359
45	{ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ}	28	351
46	{ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ..}	41	330 ,329
47	{ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ..}	59	482 ,481
48	{ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ}	63	291
49	{ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ }	75	269 ,267
50	{ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ..}	102	1
51	{ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ..}	108	507
52	{ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ}	115	291
53	{ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ}	139	402
54	{ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ..}	140-142	293
55	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ..}	154	322
56	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ}	166	521
57	{ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ}	173	78،473
58	{ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ }	176	346
59	{ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ}	182	507
60	{ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ}	185	352
	4- سورة النساء		
61	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ..}	1	245 ,64 ,1
	4- سورة النساء		
62	{ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ..}	10	519
63	{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ..}	11	246
64	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ..}	20	246
65	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ..}	27	522
66	{ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ}	28	512
67	{ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ}	29	351
68	{ﭑ ﭒ ﭓ}	34	267

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
103	{ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ}	55	68
104	{ئى ئې ئى ئى ئە ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ..}	59	295
105	{ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮜ ﮝ ﮞ ..}	65	385
106	{ڑ ڑ ک ک}	75	241 ,241،240
107	{ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ}	76	،240،241،242 ،236 ,234 ،242 ,234 571 ,234
108	{ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ..}	77	242
109	{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ..}	78	242
110	{ﮞ ﮟ}	80	241
111	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ}	82	50
112	{ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ}	83	241
113	{ﭛ ﭜ ﭝ }	102	551
114	{ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ}	103	،86،432،433 437 ,435
115	{ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ..}	107	509 ,500
116	{ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ..}	112	199،509
117	{ﯤ ﯥ }	116	504
118	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ..}	125	515
119	{ﭝ ﭞ }	147	17
120	{ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ..}	148	،503،504،504 504 ,504،503
121	{ڈ ڈ ژ ژ}	149	504،505
122	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ..}	158	,559،569،574 575
123	{بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ..}	165	385
	7- سورة الأعراف		
124	{ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ ..}	17	468
125	{ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ۇ ۇ ..}	28	505
126	{ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ..}	33	36
127	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ..}	52	568،569
128	{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ}	54	،359،546،546 ،548 ,417 ،546 ,544 ,418 ,354 546
129	{ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ..}	57	468
130	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ}	58	89
131	{ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ..}	89	491
132	{ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ}	101	534

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
167	{ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ..}	46	442
168	{ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ..}	58	565
169	{ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ..}	101	566
170	{ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ}	107	494
	12- سورة يوسف		
171	{ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ}	2	94
172	{ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ..}	68	160
173	{ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ...}	69-76	296
174	{ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ}	76	404 ,296
175	{ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ..}	77	324،325
176	{ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ..}	80	439
177	{ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ..}	82	573
178	{ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ}	95	372
179	{ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ}	100	92
180	{ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ..}	108	16،223
	13- سورة الرعد		
181	{ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ..}	10	332
182	{ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ }	11	491،500
183	{ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ }	16	464 ,350
184	{ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ}	33	79
185	{ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ}	39	308
	14- سورة إبراهيم		
186	{ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ..}	19	368
187	{ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ}	22	368
188	{ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ }	35	346
189	{ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ}	40	346
	15- سورة الحجر		
190	{ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ}	29	481
191	{ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ}	91	345
	16- سورة النحل		
192	{ﮃ ﮄ ﮅ}	1	356
193	{ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ..}	20-21	266
194	{ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ..}	26	569 ,568،568
195	{ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ..}	33	566 ,565،565
196	{ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ}	35	338
197	{ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ..}	44	26
198	{ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ}	50	385
199	{ﮛ ﮜ ﮝ}	60	14،41
200	{ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ }	78	345
201	{ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ..}	89	17
202	{ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ }	91	348،349

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
203	{ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ..}	93	500
204	{ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ..}	106	334
205	{ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ}	128	381
	17- سورة الإسراء		
206	{ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ}	12	345
207	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ..}	29	470،471
208	{ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ..}	36	36
209	{ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ}	38	499
210	{ﭏ ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ..}	88	340
211	{ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ..}	101	335
212	{ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ..}	102	446 ,335
213	{ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ..}	110	40
	18- سورة الكهف		
214	{ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ}	14	267
215	{ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ }	28	71
216	{ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ}	57	44
217	{ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ }	96	345
218	{ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ..}	109	371 ,342
	19- سورة مريم		
219	{ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ..}	10-11	329
220	{ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ..}	10	330
221	{ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ..}	23	481
222	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ..}	26	439
223	{ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ}	42	36
224	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ..}	65	218, 227, 227, 228, 229
	20- سورة طه		
225	{ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ}	4	417
226	{ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ}	5	75, 530, 531, 532, 543
227	{ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ}	6	419, 528, 548
228	{ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ}	7	333
229	{ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ}	8	40
230	{ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ..}	39	139،484, 484, 487
231	{ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ..}	43	307
232	{ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ}	44	305،307, 307
233	{ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ}	46	381

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
234	{ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۆ ۆ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ و ..}	61	446
235	{ٹ ٹ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٿ ٿ ڤ ڤ ڦ ..}	66-69	306
236	{ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ}	68	402 ,402،384
237	{ئى ئې ئى ئى ئە ی ی ی ئج ئح ..}	112	507
238	{ئى ئى بج بح بخ بم بى بى تج تح تخ ..}	113	377
	21- سورة الأنبياء		
239	{ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ..}	2	372
240	{ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ}	20	272
241	{ڳ ڱ ڱ ڻ ڻ ۀ ۀ ۀ ہ ہ}	30	344،448
	21 -[		
242	{ۀ ہ ہ ہ} [سورة التكوير 81	339	
	22- سورة الحج		
243	{ژ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ}	10	507
244	{ۋ و }	45	10
	23- سورة المؤمنون		
245	{ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ}	12	95
246	{ۓ ڭ ڭ ڭ }	14	95
247	{ئە ئە ئو }	71	569
248	{ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ}	91	153
	25- سورة الفرقان		
249	{ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ و و}	30	44
250	{ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ}	45	448
	26- سورة الشعراء		
251	{ٱ ٻ ٻ}	61	433
252	{ٻ ٻ ٻ ٺ ٺ ٺ ٺ}	62	,433،399 434 ,433
253	{ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ..}	192-195	309
254	{ہ ہ ہ ھ ھ}	196	366
255	{ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ}	197	365
	27- سورة النمل		
256	{ڃ ڃ ڃ ڃ ڍ ڍ ڌ}	6	376
257	{ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ..}	14	335
258	{ٻ پ پ پ }	23	350
259	{ئى ئى بج بح بخ}	35	450
260	{ژ ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ..}	40	363
261	{ہ ہ ہ }	61	346
	28- سورة القصص		
262	{ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ}	3	534
263	{ی ی ې ې ې ئا ئا ئە ئە ..}	5	347
264	{ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ..}	7	306،346
265	{ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئى ئى ئې ..}	35	306

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
266	{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ}	88	421، 552، 454، 463، 552
	29- سورة العنكبوت		
267	{ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ..}	26	413
268	{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ..}	49	367
	30- سورة الروم		
269	{ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ..}	19	156
270	{ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ }	27	14،41،41، 385
271	{ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ..}	54	160
	31- سورة لقمان		
272	{ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ..}	11	355
273	{ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ}	13	50
274	{ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ..}	27	342، 371
	32- سورة السجدة		
275	{ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ..}	13	506
	33- سورة الأحزاب		
276	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ..}	36	198
277	{ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ}	37	123
278	{ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ..}	37-38	356
279	{ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ..}	38	354،357،356، 356
280	{ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ..}	45-46	1
281	{ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ..}	70-71	1
	34- سورة سبأ		
282	{ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ..}	21	294
283	{ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ..}	46	468
284	{ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ}	50	409
	35- سورة فاطر		
285	{ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ }	11	298
286	{ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ..}	36	272
	36- سورة يس		
287	{ﯙ ﯚ ﯛ}	39	372
288	{ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ}	49	568
289	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ..}	71	474،475
290	{ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ}	82	354
	37- سورة الصافات		
291	{ﯓ ﯔ }	99	411،573، 573
292	{ﯜ ﯝ ﯞ}	101	412
293	{ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ }	102	63

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
294	{ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ}	107	64
	38- سورة ص		
295	{ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ..}	26	71
296	{ﯙ ﯚ ﯛ }	75	,473،483،475 ,482،34 ,481 ,466 ,465 ,474 ,473 483
	39- سورة الزمر		
297	{ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ}	1	374 ,373
298	{ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ }	7	500
299	{ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ}	23	369
300	{ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ}	62	352 ,350
301	{ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ..}	67	391
	40- سورة غافر		
302	{ﮯ ﮰ ﮱ}	7	556
303	{ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ}	31	508 ,507،507
	41- سورة فصلت		
304	{ﭨ ﭩ }	6	268
305	{ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ}	11	,532،543،543 545
306	{ﺗﻢ ﺗﻰ ﺗﻲ ﺛﺞ ﺛﻢ ﺛﻰ ﺛﻲ ﺟﺢ ﺟﻢ ﺣﺞ ﺣﻢ ﺧﺞ ﺧﺢ ..}	46	507
307	{ﺑﻰ ﺗﺞ ﺗﺢ ﺗﺦ ﺗﻢ ﺗﻰ ﺗﻰ}	54	390،542
	42- سورة الشورى		
308	{ﭡ ﭢ }	11	225 ,231،224 ,48 ,34 ,33، ,225 ,219 ,220 ,218 ,218 ,229،86 ,225 ,224 231 ,226
309	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ..}	16	153
310	{ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ..}	27	516
311	{ﺋﺢ ﺋﻢ ﺋﻰ }	30	475،476
312	{ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ}	51	124،330
	43- سورة الزخرف		
313	{ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ}	3	,344 ,128 348 ,344
314	{ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ..}	19	345
315	{ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ..}	20	503

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
316	{ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڦ ڦ ڨ ڨ}	77	440
317	{ہ ۂ ۃ ۃ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ}	84	533, 395, 539
318	{ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى}	89	397
	44- سورة الدخان		
319	{ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ..}	56	272
	46- سورة الأحقاف		
320	{ڳ ڳ ڱ ڱ ں ڻ ڻ ۀ ۀ}	25	350
	47- سورة محمد		
321	{ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ}	7	573
322	{ٹ ٹ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ}	31	521 ,294،294
323	{ئو ئۇ ئۇ ئۆ }	38	257 ,415،210
	48- سورة الفتح		
324	{ٻ ٻ ٻ ٻ }	10	404
325	{ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ ۅ ..}	27	302
	49- سورة الحجرات		
326	{ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ ڳ ..}	1	469
	50- سورة ق		
327	{ٻ ٻ ٻ ٻ ٹ ٹ ٿ}	16	534, 533, 535
328	{ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ}	18	535
329	{ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئى}	29	508
330	{ڦ ڦ ڦ ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ..}	38	548 ,47
	51- سورة الذاريات		
331	{ٻ ٻ ٻ ٻ}	8	98
332	{ٻ ٻ ٻ}	9	98
333	{ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ}	47	477
334	{ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٹ}	52	96
335	{ٹ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ}	53	96
336	{ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ}	56	514
	52- سورة الطور		
337	{ۂ ۀ ۀ ہ}	3	366
338	{ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي}	48	487 ,484
	54- سورة القمر		
339	{ڑ ڑ}	14	487, 484, 489
340	{ٹ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ}	52	366
	55- سورة الرحمن		
341	{ڎ ڎ ڎ ڙ}	27	461،454, 461 ,456
342	{ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ گ گ}	29	359

1 4 5

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
	56- سورة الواقعة		
343	{ۆ ۈ ۉ}	11	426
344	{ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ}	78	367 ,366
345	{ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ}	80	339
346	{ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ}	85	535 ,533
	57- سورة الحديد		
347	{ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ }	4	,381،528،398 537 ,401،533
	58- سورة المجادلة		
348	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ..}	1	51
349	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ..}	7	,399 ,398 537 ,379
350	{ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ..}	8	,318،319،320 320
351	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ..}	12	468
352	{ﭬ ﭭ ﭮ }	22	477
	59- سورة الحشر		
353	{ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ..}	2	568 ,568،563
354	{ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ..}	24	40
	61- سورة الصف		
355	{ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ}	5	87
356	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ..}	6	301
	63- سورة المنافقون		
357	{ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ..}	1	326
358	{ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ}	4	207
	64- سورة التغابن		
359	{ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ..}	11	521
	65- سورة الطلاق		
360	{ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ..}	12	549،550
	66- سورة التحريم		
361	{ﮓ ﮔ }	4	473،475
362	{ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ..}	12	482
	67- سورة الملك		
363	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ}	1	465
364	{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ..}	13-14	356
365	{ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ}	16	550
	68- سورة القلم		
366	{ﺳﺢ ﺳﺦ ﺳﻢ ﺻﺢ ﺻﻢ ﺿﺞ ﺿﺢ ﺿﺦ ﺿﻢ}	42	142
	69- سورة الحاقة		
367	{ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ}	17	556
368	{ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ..}	38-43	339 ,337

5 4 2

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
369	{ﭬ ﭭ ﭮ}	40	339 ,337،337
370	{ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ}	47	338
	70- سورة المعارج		
371	{ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ}	4	388
	71- سورة نوح		
372	{ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ}	16	346
	72- سورة الجن		
373	{ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ}	19	267
	74- سورة المدثر		
374	{ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ}	11	246
375	{ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ..}	11-26	340
	75- سورة القيامة		
376	{ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ}	23	,430 ,450،92 ,450 ,433 452
	76- سورة الإنسان		
377	{ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ}	9	454
	79- سورة النازعات		
378	{ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ}	24	63
	80- سورة عبس		
379	{ﯔ ﯕ ﯖ}	31	24
	81- سورة التكوير		
380	{ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ}	4	11 ,10
381	{ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ..}	15-29	337
382	{ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ}	29	516 ,500
	82- سورة الانفطار		
383	{ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ}	6	364
	83- سورة المطففين		
384	{ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ}	15	436
	84- سورة الانشقاق		
385	{ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ}	8	50
	85- سورة البروج		
386	{ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ}	22	363
	87- سورة الأعلى		
387	{ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ}	1	402 ,297
	89- سورة الفجر		
388	{ﯥ ﯦ}	22	,563،569،559 ,562 ,560 ,565 ,563 573
389	{ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ..}	23	572

5 4 3

فهرس الأحاديث

-19	((آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان))	328
-20	((أين الله ؟ فقالت في السماء. فقال ₵ من أنا ...))	388
-21	((جنتان من فضة آنيتهما و ما فيهما ، و جنتان من ...))	454
-22	((فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم))	82
-23	((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة ...))	566
-24	((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة ...))	559
-25	((فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويعطل الملل حتى يهلك الله ...))	11
-26	((كان الله ، ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على ...))	544
-27	((كان الناس يسألون رسول الله عن الخير وكنت أسأله عن ...))	569
-28	((كان رسول الله (يعلمنا الاستخارة في الأمور كما يعلمنا السورة ...))	292
-29	((كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف ...))	544
-30	((لا تحزن إن الله معنا))	379
-31	((لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه))	246
-32	((لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً ...))	246
-33	((لما انقضت عدة زينب، قال رسول الله ₵ ...))	123
-34	((لما خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش ...))	360
-35	((اللهم أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ ...))	361
-36	((ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لا بنه { ...))	50
-37	((المؤمن القوي خير وأحب إلي الله من المؤمن الضعيف ، و ...))	492

-38	((ما من كل الماء يكون الولد ، وإذا أراد الله خلق ...))	491
-39	((ما وراءك . قال شر يا رسول الله ، ما تركتُ ...))	334
-40	((من حوسب يوم القيامة عذب فقلت أليس قد قال الله ـ ...))	50
-41	((من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الأجر))	11
-42	((هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه حجاب . قالوا ...))	449
-43	((و أسألك لذة النظر إلى وجهك))	455
-44	((و ما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن ...))	512
-45	((يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام مع كل زمام سبعون ...))	572
-46	((يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا ، فيأتون ...))	483
-47	((يُجْمَعُ المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيريحنا من ...))	465
-48	((يد الله ملأى ، لا يغيضها نفقة ، سحاء الليل و النهار))	465
-49	((يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده ...))	472
-50	((يقال لصاحب القرآن اقرأ ، وارق ، ورتل كما كنت ترتل ...))	427
-51	((يقبض الله الأرض ويطوي السماوات بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ...))	391
-52	((يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي ، و أنا ...))	379
-53	((يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي ، و أنا ...))	319

فهرس الآثار

<u>فهرس الأعلام</u>

الكنى من الأعلام

فهرس الفرق والطوائف والقبائل

فهرس غريب الألفاظ

فهرس الكتب التي وردت في النص

فهرس المصادر والمراجع

الرقم	المصدر
1	الإبانة عن أصول الديانة / لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري / نشر دار ابن زيدون / الطبعة الأولى .
2	الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية و مجانبة الفرق المذمومة / لأبي عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطة العكبري (ت 387هـ) / الكتاب الأول الإيمان / تحقيق رضا بن نعسان معطي / نشر دار الراية / الطبعة الثانية 1415هـ ـ 1994م
3	الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية و مجانبة الفرق المذمومة / لأبي عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطة العكبري / الكتاب الثاني القدر / تحقيق الدكتور عثمان بن عبدالله آدم الأثيوبي /نشر دار الراية / الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1994م
4	الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية و مجانبة الفرق المذمومة / لأبي عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطة العكبري / الكتاب الثالث الرد على الجهمية / تحقيق الدكتور يوسف بن عبدالله الوابل /نشر دار الراية / الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1994م
5	أبكار الأفكار سيف الدين الآمدي (ت 631هـ) / تحقيق الدكتور أحمد بن محمد المهدي / نشر دار الكتب و الوثائق القومية بالقاهرة / سنة 1423هـ
6	إثبات صفة العلو / لموفق الدين ابن قدامة المقدسي / تحقيق الدكتور أحمد بن عطية الغامدي / نشر مكتبة العلوم و الحكم بالمدينة المنورة / الطبعة الأولى 1408هـ ـ 1988م
7	إثبات علو الله و مباينته لخلقه و الرد على من زعم أنّ معية الله للخلق معية ذاتية / لحمود بن عبدالله بن حمود التويجري / الطبعة الأولى 1405هـ ـ1985م
8	الآثار المروية في صفة المعية / للدكتور محمد خليفة التميمي / نشر دار أضواء السلف / الطبعة الأولى 1422هـ ت 2002م
9	اجتماع الجيوش الإسلامية / للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية / تحقيق الدكتور عواد بن عبدالله المعتوق / نشر مطابع الفرزدق التجارية / الطبعة الأولى 1408هـ ـ 1988 م
10	أجوبة المسائل الكاشانية / ضمن مجموعة رسائل فلسفية / لصدر الدين الشرازي (ت 1050هـ) / نشر دار إحياء التراث العربي بيروت / الطبعة الأولى 1422هـ
11	أحاديث في ذم الكلام و أهله / للإمام أبي الفضل المقري / تحقيق الدكتور ناصر بن عبدالرحمن الجديع / نشر دار أطلس / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1996
12	الآداب الشرعية / لأبي عبدالله محمد بن مفلح المقدسي / تحقيق شعيب الأرنؤوط ، و عمر القيام / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى 1416هـ ـ 1996م

13	آراء أهل المدينة الفاضلة / لأبي نصر الفارابي / قدم له و علق عليه الدكتور ألبير نصري نادر / نشر دار المشرق بيروت / الطبعة الخامسة .
14	آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة / لهدى بنت ناصر بن محمد الشلالي/نشر مكتبة الرشد / 1420هـ 2000م
15	الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين / لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني (ت 478هـ) / تحقيق أسعد تميم / نشر مؤسسة الكتب الثقافية / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م
16	أساس التقديس / لفخر الدين الرازي / تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا / نشر دار الجيل بيروت / الطبعة الأولى 1413هـ ـ 1993م
17	الأساس في التفسير / لسعيد حوى / نشر دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع / الطبعة الأولى 1409هـ ـ 1989م
18	أسباب النزول / لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري / تحقيق الدكتور عصام الحميدان / نشر دار الإصلاح الدمام / الطبعة الأولى 1411هـ ـ 1991م
19	أسرار الشريعة / لعبد الغني إسماعيل النابلسي / تحقيق عبدالقادر عطا / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م
20	أسماء الله الحسنى / للدكتور عبدالله بن صالح الغصن / نشر دار الوطن / الطبعة الأولى 1420 هـ ـ 1999م
21	الأسماء و الصفات / لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (458هـ) / تحقيق عبدالله محمد الحاشدي / نشر مكتبة السوادي / الطبعة الأولى 1413هـ ـ 1993م
22	الإشارات و التنبيهات لأبي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي / تحقيق الدكتور سليمان دنيا / نشر دار المعاف / الطبعة الثالثة
23	الإشارة إلى مذهب أهل الحق / لأبي إسحاق الشيرازي (ت 476هـ) / تحقيق الدكتور محمد الزبيدي / نشر دار الكتاب العربي / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1999م
24	أصول الدين / لجمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي(ت 593هـ) / تحقيق الدكتور عمر وفيق الداعوق / نشر دار البشائر الإسلامية / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1998 م
25	أصول الدين / لأبي منصور عبدالقاهر التميمي البغدادي / دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الثالثة 1401هـ ـ 1981م

رقم	المرجع
26	أصول العدل و التوحيد / للقاسم الرسي ، ضمن رسائل العدل و التوحيد / تحقيق الدكتور محمد عمارة / نشر دار الهلال / 1971م
27	أصول مذهب الشيعة الإمامية / للدكتور ناصر القفاري / الطبعة الأولى 1414هـ ـ 1993م
28	أضواء البيان / للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت 1393هـ) / نشر مكتبة ابن تيمية القاهرة / 1408هـ 1988م
29	إعلام الموقعين / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية / تحقيق عصام الدين الصبابطي / نشر دار الحديث / 1414هـ ـ 1993م
30	إغاثة اللهفان / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية / تحقيق محمد عفيفي الكتب الإسلامي و مكتبة الخاني / الطبعة الثانية 1409هـ ـ 1989م
31	أقاويل الثقات في تأويل الأسماء و الصفات و الآيات المحكمات / لزين الدين مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي الحنبلي (ت1033هـ) / تحقيق شعيب الأرنؤوط / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى 1406 هـ ـ 1985م
32	الأقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد / محمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ) / نشر مطبعة الآداب في النجف ، و نشر جمعية النشر بالنجف
33	الإقليد للأسماء و الصفات و الاجتهاد و التقليد / للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت 1393هـ) / تحقيق شريف محمد فؤاد هزاع / نشر مكتبة ابن تيمية القاهرة .
34	الإلهيات / محاضرات لجعفر السبحاني / بقلم حسن محمد مكي العاملي / الناشر مؤسسة الإمام الصادق نشر اعتماد قم / الطبعة الرابعة 1417هـ
35	الإنصاف / للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت 403 هـ) / تحقيق محمد زاهد الكوثري / نشر مكتبة الخانجي القاهرة / الطبعة الثالثة 1413 هـ ـ 1993 م
36	إيثار الحق على الخلق / لأبي عبدالله محمد بن المرتضى اليمني الشهير بابن الوزير (ت 840هـ) / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الثانية 1407هـ ـ 1987م
37	إيضاح الدليل / لمحمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (ت 728هـ) / تحقيق وهبي سليمان غاوجي الألباني / نشر دار السلام / الطبعة الأولى 1410هـ ـ 1990م
38	الإيمان / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت 728 هـ) / خرج أحاديثه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني / نشر المكتب الإسلامي / الطبعة الرابعة 1413هـ ـ 1993م

39	ابطال التأويلات / لأبي يعل محمد بن الحسين بن محمد الفراء / تحقيق أبي عبدالله محمد بن حمد بن حمود النجدي / نشر مكتبة دار الإمام الذهبي الكويت / الطبعة الأولى 1410هـ ـ 1990 م
40	الاتقان في علوم القرآن /لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ) / تحقيق سعيد المندوب / نشر دار الفكر بيروت / الطبعة الأولى 1416هـ ـ 1996م
41	الاختلاف في اللفظ و الرد على الجهمية و المشبهة / لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري(ت 276هـ) / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985 م
42	الاستغاثة في الرد على البكري / شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت 728هـ) / تحقيق عبدالله بن دجين السهلي / نشر دار الوطن / الطبعة الأ ولى 1417هـ ـ 1997م
43	الاستقامة / شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني / تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم / نشر مكتبة السنة القاهرة / الطبعة الثانية 1409هـ ـ 1989م
44	اشتقاق أسماء الله / لأبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت 340هـ) / تحقيق الدكتور عبدالحسين المبارك / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية 1406هـ 1986م
45	الاعتصام / لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790هـ) / تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان / نشر مكتبة التوحيد / الطبعة الأولى 1421هـ ـ 2201م
46	الاعتقاد و الهداية إلى سبيل الرشاد / لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي / تحقيق أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم أبو العينين / نشر دار الفضيلة / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 2000م
47	اعتقادات فرق المسلمين و المشركين / لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ) / ضبط و تقديم و تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي / الناشر دار الكتاب العربي / الطبعة الأولى 1407 هـ ت 1986م
48	الاقتصاد في الاعتقاد / لتقي الدين محمد بن عبدالغني المقدسي (ت 600هـ) / تحقيق الدكتور أحمد بن عطية الغامدي / نشر مكتبة العلوم و الحكم بالمدينة المنورة / الأولى 1414هـ ـ 1993 م
49	أقوال التابعين في مسائل التوحيد و الإيمان / جمع و دراسة و تحقيق عبدالعزيز بن عبدالله المبدل / نشر دار التوحيد للنشر الرياض / الطبعة الأولى 1424هـ ـ 2003م
50	الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد / لأبي الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي (ت 290ـ 300هـ) / تقديم و مراجعة محمد حجازي / الناشر مكتبة الثقافة الدينية القاهرة / مطبعة المدني .
51	انقاذ البشر من الجبر و القدر / للشريف المرتضى ، و هو ضمن رسائل العدل و التوحيد / جمع و تحقيق محمد عمارة / نشر دار الهلال / 1971 م

52	اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً و متناً و دحض مزاعم المستشرقين و أتباعهم / للدكتور محمد لقمان السلفي / الطبعة الأولى 1408 هـ ـ 1987م
53	بدائع الفوائد / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية / نشر دار الكتاب العربي بيروت
54	البداية و النهاية / للحافظ ابن كثير (ت 774هـ) / دقق أصله و حققه الدكتور أحمد أبو ملحم و الدكتور علي نجيب عطوي و الاستاذ فؤاد السيد و الاستاذ مهدي ناصر الدين و الاستاذ علي عبدالساتر / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الثالثة 1407هـ ـ 1987م
55	البرهان القاطع في إثبات الصانع و جميع ما جاءت به الشرائع / محمد بن إبراهيم الوزير اليمني (ت 840هـ) / تحقيق مصطفى عبدالكريم الخطيب / نشر دار المأمون للتراث / الطبعة الأولى 1409هـ ـ 1988م
56	البرهان في علوم القرآن / لبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / الناشر دار المعرفة بيروت / الطبعة الثانية
57	البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان / لأبي الفضل عباس بن منصور السكسكي (ت 683هـ) / تحقيق الدكتور بسام علي سلامة العموش / نشر مكتبة المنار / الطبعة الثانية 1417هـ ـ 1996م
58	بغية المرتاد / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني / تحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدويش / نشر دار العلوم و الحكم / الطبعة الثالثة 1415هـ ـ 1995م
59	بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية / شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني / تصحيح و تكميل و تعليق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم / نشر مؤسسة قرطبة .
60	تأويل مختلف الحديث/ لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة / تحقيق محمد محيي الدين الأ صفر / نشر المكتب الإسلامي ، و دار الإشراق / الطبعة الأولى 1409هـ ـ 1989م
61	تأويلات أهل السنة / لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت 333هـ) / تحقيق الدكتور إبراهيم عوضين و السيد عوضين / نشر وزارة الأوقاف بمصر / 1415هـ ـ 1994م
62	تاج العروس من جواهر القاموس / للسيد محب الدين أبي الفيض محمد مرتضى الحسين الواسطي الزبيدي الحنفي (ت 1205م) / تحقيق علي شيري / نشر دار الفكر / الطبعة الأولى 1414هـ 1994م
63	التاريخ الكبير / لأبي عبدالله إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري (ت 256هـ) / نشر دار الكتب العلمية .
64	تاريخ بغداد / للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت 463هـ) / نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

65	تبصرة الأدلة في أصول الدين/ لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت 508هـ) / تحقيق كلود سلامة / نشر الجفان و الجابي للطباعة و النشر قبرص / 1993م
66	التبصير في الدين و تميز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين / لأبي المظفر الاسفرايني / تحقيق كمال يوسف الحوت / نشر عالم الكتب / الطبعة الأولى 1403هـ ـ 1983م
67	التبصير في معالم الدين / للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ـ تحقيق علي الشبل / نشر دار العاصمة / الطبعة الأولى 1416هـ ـ 1996م
68	التبيان في أقسام القرآن / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية / نحقيق عصام فارس الحرستاني ، و خرج أحاديثه محمد إبراهيم الزغلي / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى 1414هـ ـ 1984م
69	تبيين كذب المفتري / لأبي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت 571هـ) / نشر دار الفكر دمشق / الطبعة الثانية 1299هـ
70	التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية / للشيخ فالح بن مهدي آل مهدي / تصحيح و تعليق الدكتور عبدالرحمن صالح المحمود / نشر دار الوطن ، الطبعة الأولى 1414 هـ
71	التدمرية / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني / تحقيق الدكتور محمد السعوي / نشر شركة العبيكان للطباعة و النشر / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م
72	تسع رسائل في الحكمة و الطبعيات / لأبي علي الحسين بن سينا / تحقيق الدكتور حسن عاصي / نشر دار قابس / الطبعة الأولى 1406هـ ـ 1986م
73	التسهيل لعلو م التنزيل لمحمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ت 741هـ) اعتنى به و خرج أحاديثه الدكتور عبدالله الخالدي / / نشر دار الأرقم بن أبي الارقم
74	التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة / لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري الحنبلي (ت 360هـ) / تحقيق محمد غياث الجنباز / نشر عالم الكتب / الطبعة الثانية 1406هـ ـ 1986م
75	التعريفات / لشريف علي بن محمد الجرجاني / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الثالثة 1408هـ ـ 1988م
76	التعليقات / لابن سينا / تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي / نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب / 1973م
77	تفسير أسماء الله الحسنى / لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت 311هـ) / تحقيق أحمد يوسف الدقاق / نشر دارالثقافة العربية .

78	تفسير ابن أبي حاتم (تفسير القرآن العظيم / للحافظ عبدالرحمن بن محمد بن إدريس الرازي الشهير بابن أبي حاتم الرازي (ت 327هـ) / تحقيق أسعد محمد الطيب / نشر مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1997م
79	تفسير البحر المحيط / لمحمد بن يوسف ، أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ) / تحقيق عادل أحمد عبدالموجود ، و علي محمد عوض / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1413هـ ـ 1993م
80	تفسير البغوي (معالم التنزيل) / لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت 516 هـ) / تحقيق محمد عبدالله النمر ، و عثمان ضميرية ، و سليمان مسلم الحرش / نشر دار طيبة / الطبعة الأولى 1409هـ ـ 1989م
81	تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن) / لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ) / تحقيق محمد محمود شاكر ، و أحمد محمد شاكر / نشر دار المعارف بمصر / الطبعة الثانية
82	تفسير ابن أبي زمنيين (تفسير القرآن العزيز) / لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي زمنيين / تحقيق أبي عبدالله حسين عكاشة ، و محمد مصطفى الكنز / نشر الفاروق الحديثة للطباعة و النشر / الطبعة الأولى 1423هـ ـ 2002م
83	تفسير القرآن / لعبدالرزاق الصنعاني (ت 211هـ) / تحقيق الدكتور مصطفى مسلم / نشر مكتبة الرشد / الطبعة الأولى 1410هـ ـ 1989م
84	تفسير القرآن للسمعاني / لمنصور بن محمد بن عبدالجبار التميمي المروزي الشافعي (ت 489هـ) / تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم / نشر دار الوطن / الطبعة الأولى 1418هـ ـ 1997م
85	تفسير القرآن لابن عثيمين / للشيخ محمد بن صالح العثيمين / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الأ ولى 1423هـ
86	تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) / لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1408هـ ـ 1988م
87	التفسير الكبير (مفاتيح الغيب / لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الرازي (ت604 هـ) / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1411هـ ـ 1990م
88	تفسير النسفي / لأبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي / نشر دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي و شركاه .
89	تفسير سورة الإخلاص / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني / راجع نصوصه و خرج أحاديثه و علق عليه الدكتور عبدالعلي عبدالحميد حامد / نشر الدار السلفية بومباي الهند / الطبعة الأولى 1406هـ ـ 1986م
90	تفسيير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) / للحافظ ابن كثير (ت 774هـ) / تحقيق عبدالعزيز غنيم و محمد أحمد عاشور و محمد إبراهيم البنا / نشر الشعب .

91	تقريب التدمرية / للشيخ محمد بن صالح العثيمين / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الأولى 1412 هـ
92	تلبيس إبليس / لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي / تحقيق الدكتور أحمد بن عثمان المزيد / نشر دار الوطن / الطبعة الأولى 1423هـ ـ 2002م
93	تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان / لعلي بن محمد الفخري (ت القرن التاسع الهجري) / تحقيق الدكتور رشيد البندر / نشر دار الحكمة / الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1994م
94	التمهيد لقواعد التوحيد / لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي / تحقيق عبدالمجيد تركي / نشر دار الغرب الإسلامي / الطبعة الأولى 1995م
95	تمهيدالأوائل و تلخيص الدلائل / لقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني / تحقيق عماد الين أحمد حيدر / نشر مؤسسة الكتب الثقافية / الطبعة الثالثة 1414هـ ـ 1993م
96	تناقض أهل الأهواء و البدع في العقيدة / للدكتورة عفاف بنت حسن بن محمد مختار / نشر مكتبة الرشد / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 2000م
97	التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع / لأبي الحسين محمد بن أحمد بن عبدالرحمن الملطي / تحقيق يمان بن سعد الدين المياديني / الناسر رمادي للنشر / الطبعة الأولى 1414هـ ـ 1994م
98	تهافت التهافت / لمحمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ) / تقديم و ضبط و تعليق الدكتور محمد العريني / نشر دار الفكر اللبناني / الطبعة الأولى 1993م
99	تهافت الفلاسفة / لعلاء الدين علي بن محمد البتاركاني الطوسي (ت 887هـ) / تحقيق الدكتور رضا سعادة / نشر دار الفكر اللبناني / الطبعة الأولى 1990م
100	تهذيب اللغة / لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت 370هـ) / تحقيق عبدالسلام هارون .
101	التوحيد / لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت 333هـ) / تحقيق الدكتور فتح الله خليف / نشر دار الجامعات المصرية
102	تهذيب شرح السنوسية أم البراهين / لسعيد فودة / نشر دار البيارق / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1998م
103	التوحيد / لأبي جعفر محمد بن علي بن بابوية القمي (ت 381هـ) منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت

104	التوحيد و إثبات صفات الرب عز و جل / لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت 311هـ) / تحقيق الدكتور عبدالعزيز الشهوان / نشر دار الرشد / الطبعة الثالثة 1414هـ ـ 1993م
105	التوحيد و معرفة أسماء الله عز وجل و صفاته على الاتفاق و التفرد / لأبي عبدالله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة (ت 395هـ) / تحقيق الدكتور علي بن الفقيهي /نشر مكتبة الغرباء الأثرية / الطبعة الثانية 1414هـ ـ 1994م
106	تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان / للشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي / اعتنى به سعد الصميل / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الأولى 1422 هـ
107	جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية / جمع و تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم / طبع مطبعة المدني / الطبعة الثانية 1405هـ ـ 1985م
108	جامع العلوم و الحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلام / لأبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين بن رجب الحنبلي / تحقيق شعيب الأرنؤوط و إبراهيم باجس / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية 1412هـ ـ 1991م
109	جامع المسائل لشيخ الإسلام / جمع و تحقيق محمد عزيز شمس / نشر دار عالم الفوائد / الطبعة الأولى 1422هـ
110	جامع بيان العلم و فضله / لأبي عمر يوسف بن عبد البر / تحقيق أبي الأشبال الزهيري / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الثالثة 1418هـ 1997م
111	الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع / للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي / تحقيق الدكتور محمد عجاج الخطيب / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية 1414 هـ ـ 1994م
112	الجامع الصحيح (سنن الترمذي) / لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت 297هـ) / تحقيق أحمد محمد شاكر / نشر دار الحديث القاهرة .
113	جامع معمر بن راشد / انظر مصنف عبدالرزاق الصنعاني .
114	الجديد في الحكمة / لسعيد بن منصور بن كمونة (ت 683هـ) / تحقيق مرعيد الكبيسي / من مطبوعات وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية بالعراق ، نشر مطبعة جامعة بغداد /1403هـ ـ 1982 م
115	الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح / شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني / تحقيق الدكتور علي بن حسن بن ناصر و الدكتور عبدالعزيز العسكر و الدكتور و الدكتور حمدان بن محمد الحمدان
116	الجهمية و المعتزلة نشاتهما و أصولهما و مناهجهما و موقف السلف منهما قديما و حديثا / للدكتور ناصر العقل / نشر دار الوطن / الطبعة الأولى 1421هـ ـ 2000م

117	الجواب الناطق بالصواب القاطع لعرى الشك و الارتياب / للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (ت246هـ) / تحقيق إمام حنفي عبدالله / نشر دار الآفاق العربية / الطبعة الأولى / سنة الطبع 1420هـ ـ 2000م
118	حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح (صفة الجنة) للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية / حققه و علق عليه / على الشربجي و قاسم النوري / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية 1414هـ ـ 1994م
119	حاشية الدسوقي على (شرح) أم البراهين للسنوسي / لمحمد الدسوقي / نشر دار الفكر
120	حاشية الصاوي على تفسير الجلالين / لاحمد بن محمد الصاوي / ضبط و تصحيح محمد عبدالسلام شاهين / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 2000م
121	حاشية الكلنبوي على شرح العقائد ـ العضدية ـ لجلال الدين الدواني / لإسماعيل الكلنبوي (ت 1205 هـ) / نشر دار سعادت المطبعة العثانية 1316 هـ
122	الحجة في بيان المحجة و شرح عقيدة أهل السنة / إملاء قوام السنة أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني (ت 535هـ) / تحقيق الدكتور / محمد بن ربيع بن هادي بن عمير المدخلي / نشر دار الراية / الطبعة الأولى 1411هـ ـ 1990م
123	حجج القرآن لأبي الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي الحنفي / اعتنى بتصحيحه و ضبط بعض كلماته و طبعه أحمد عمر المحمصاني الأزهري / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1406هـ ـ 1986م
124	الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها و حكم الإسلام فيها / للدكتور محمد احمد الخطيب / نشر مكتبة الأقصى ، عمان الأردن و دار عالم الكتب ،الرياض / الطبعة الثانية 1406هـ ـ 1988م
125	حفظ الله السنة و صور من حفظ العلماء لها و تنافسهم فيها / لأحمد بن فارس السلوم / نشر دار البشائر الإسلامية / الطبعة الأولى 1424هـ ـ 2003م
126	حق اليقين في معرفة أصول الدين / للسيد عبدالله شبّر (ت 1242هـ) منشورات الأعلمي للمطبوعات بيروت / الطبعة الأولى 1418هـ ـ 1997م
127	الحيده و الاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن / لأبي الحسن عبدالعزيز بن يحيى بن عبدالعزيز بن مسلم بن ميمون الكناني (ت 218هـ) / تحقيق الدكتور / علي بن محمد بن ناصر الفقيهي / الناشر مكتبة العلوم و الحكم بالمينة المنورة / الطبعة الأولى 1422هـ ـ 2001م
128	الخلاصة النافعة / لأحمد بن حسن الرصاص (ت 656هـ) / تحقيق إمام حنفي سيد عبدالله / نشر دار الآفاق العربية / الطبعة الأولى 1422هـ ـ 2002م

129	خلق أفعال العباد و الرد على الجهمية و أصحاب التعطيل / للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ) / دراسة و تحقيق الدكتور فهد بن سليمان الفهيد / نشر دار أطلس الخضراء / الطبعة الأولى 1425هـ ـ 2005م
130	الخوارج تاريخهم و آراؤهم الاعتقادية و موقف الإسلام منها / للدكتور غالب عواجي / نشر مكتبة لينة دمنهور / الطبعة الأولى 1418هـ ـ 1997م
131	الداء و الدواء (الجواب الكافي لمن سال عن الدواء الشافي) / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ) / تحقيق علي حسن علي عبدالحميد الحلبي الأثري / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الثالثة 1419هـ ـ 1998 م
132	الدر المنثور في التفسير بالمأثور / لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ) / تحقيق الدكتور عبد الله بن عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث و الدراسات العربية و الإسلامية / الطبعة الأولى 1424هـ ـ 2003م
133	درء تعارض العقل و النقل / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني / تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم / نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية / الطبعة الثانية 1411هـ ـ 1991م
134	الدرة فيما يجب اعتقاده / لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ) / دراسة و تحقيق و تعليق الدكتور أحمد بن ناصر الحمد و الدكتور / سعيد بن عبدالرحمن بن موسى القزقي /طبع مطبعة المدني / الطبعة الأولى 1408هـ ـ 1988م
135	كتاب الدعاء / للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (360هـ) دراسة و تحقيق الدكتور محمد سعيد بن محمد حسن البخاري / نشر دار البشائر الإسلامية / الطبعة الأولى 1407هـ ـ 1987م
136	دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب / للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت 1393هـ) / نشر مكتبة ابن تيمية القاهرة
137	دفع شبهة التشبيه / لأبي الفرج عبدالرحمن بن بن علي بن الجوزي / تحقيق و تعليق محمد زاهد الكوثري / نشر المكتبة الأزهرية للتراث / 1418هـ ـ 1998م
138	دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية / جمع و تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند / نشر دار الأنصار / الطبعة الأولى 1398هـ ـ 1978م
139	شرح ديوان ديوان ابن الفارض / شرح حسن البوريني و عبدالغني النابلسي / نشر دار إحياء الكتب العربية و مكتبة الكليات الأزهرية
140	ذكر مذاهب الفرق الثنتين و سبعين المخالفة للسنة و المبتدعين / لعبدالله بن أسعد اليافعي (ت 768) / تحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدويش / نشر دار البخاري / الطبعة الأولى 1410هـ

141	ذم الكلام و أهله / لأبي إسماعيل الهروي عبدالله بن محمد بن علي الأنصاري / قدم له و ضبط نصه و خرج أحاديثه و علق عليه أبو جابر عبدالله بن محمد الأنصاري / نشر مكتبة الغرباء الأ ثرية / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1998 م
142	الذيل على طبقات الحنابلة / للإمام الحافظ عبدالرحمن بن أحمد بن رجب (ت 795هـ) / حققه الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين / نشر مكتبة العبيكان / الطبعة الأولى 1425هـ ـ 2005 م
143	الرائق في تنزيه الخالق / ليحيى بن حمزة العلوي (ت749هـ) / تحقيق إمام حنفي عبدالله / نشر دار الآفاق العربية / الطبعة الأولى 1420هـ ت 2000م
144	الرؤية / للحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ) تحقيق إبراهيم محمد العلي و أحمد فخري الرفاعي / نشر مكتبة المنار الاردن / الطبعة الأولى 1411هـ ـ 1990م
145	الرد على الجهمية / للإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280هـ) / قدم له و خرج أحاديثه بدر البدر / نشر الدار السلفية الكويت / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م
146	الرد على الجهمية و الزنادقة / للإمام أحمد بن حنبل / تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة / نشر دار اللواء / الطبعة الطبعة الثانية 1402هـ ـ 1982م
147	الرد على الجهمية / لأبي عبدالله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة (ت 395هـ) / تحقيق الدكتور علي بن الفقيهي /نشر مكتبة الغرباء الأثرية / الطبعة الثالثة 1414هـ ـ 1994م
148	الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ / لأبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري الشهير بـ الجاحظ (ت 255هـ) بتحقيق و شرح عبدالسلام هارون / نشر دار الجيل بيروت / الطبعة الأ ولى 1411هـ ـ 1991م
149	الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني / تحقيق عبدالصمد شرف الدين الكتبي / نشر مؤسسة الريان / الطبعة الأولى 1426هـ ـ 2005م
150	رسائل فلسفية (مجموعة) لصدر الدين محمد الشيرازي (ت 1050هـ) / نشر دار إحياء التراث العربي بيروت / الطبعة الأولى 1422هـ ـ 2001م
151	رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف و الصوت / للحافظ أبي نصر عبيدالله بن سعيد بن حاتم الوايلي السّجزي / تحقيق الدكتور محمد باكريم باعبدالله / نشر دار الراية / الطبعة الأولى 1414هـ
152	رسالة إلى أهل الثغر / لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري / تحقيق عبدالله شاكر محمد الجنيدي / نشر مكتبة العلوم و الحكم المدينة المنورة ، و مؤسسة علوم القرآن بيروت / الطبعة ا لأولى 1409هـ ـ 1988م
153	رسالة التوحيد / لمحمد عبده (ت 1323هـ) / تقديم حسين يوسف غزال / نشر دار إحياء العلوم بيروت / الطبعة الثالثة 1399هـ ـ 1979م

154	رسالة العبودية / لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني الدمشقي (ت 728هـ) / تعليق و تخريج علي بن حسن بن علي بن عبدالحميد الحلبي الأثري / نشر دار الأصالة / الطبعة ا لأولى 1412هـ ـ 1992م
155	الرسالة القشيرية في علم التصوف / لأبي القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري النيسابوري (ت 465هـ) / تحقيق معروف مصطفى زريق و علي عبدالحميد أبو الخير / نشر دار الخير دمشق / الطبعة الثالثة 1418هـ ـ 1997م
156	الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة / لعبدالوهاب بن عبدالواحد بن محمد الشيرازي ثم المقدسي ثم الدمشقي ، الشهير بابن الحنبلي (ت 536هـ) / تحقيق علي بن عبدالعزيز الشبل / نشر مجموعة التحف النفائس الدولية / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 1999م
157	رسالة في النزول و المعية و إثبات الصفات / لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني الدمشقي (ت 728هـ) /تحقيق علي بن عبدالعزيز الشبل / نشر دار علوم السنة للنشر و التوزيع / الطبعة الأولى 1421هـ ـ 200م
158	رسالة ما بعد الطبيعة / لمحمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ) / تقديم و ضبط و تعليق الدكتور رفيق العجم و الدكتور جيرار جهامي / نشر دار الفكر اللبناني / الطبعة الأولى 1994م
159	الروضة البهية في ما بين الأشاعرة و الماتريدية / للحسن بن عبدالمحسن المشهور بابي عذبة (ت 1172هـ) / بعناية بسام عبدالوهاب الجابي / نشر الجفان و الجابي للطباعة و النشر و دار ابن حزم / الطبعة الأولى 1423هـ ـ 2003م .
160	رياض الجنة بتخريج ، أصول السنة لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الأندلسي الشهير بابن أبي زمنيين (ت399هـ) / تحقيق عبدالله بن محمد عبدالرحيم بن حسين البخاري / نشر مكتبة الغرباء الأثرية / الطبعة الأولى 1415هـ
161	زاد المسيرفي علم التفسير / لأبي الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي (ت 597هـ) / نشر المكتب الإسلامي / الطبعة الرابعة 1407هـ ـ 1987م
162	السنة / لأبي بكر احمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال (ت 311هـ) / دراسة و تحقيق الدكتور عطية الزهراني / نشر دار الراية / الطبعة الأولى 1410هـ ـ 1989م
163	السنة / لأبي عبدالرحمن عبدالله بن أحمد بن حنبل الشيباني (ت 290هـ) / تحقيق الدكتور محمد سعيد القحطاني / نشر رمادي للنشر و المؤمن للتوزيع / الطبعة الثانية 1414هـ ـ 1994م
164	السنة / لأبي بكر احمد بن عمرو ابن أبي عاصم (ت 287هـ) / تحقيق أ.د باسم بن فيص الجوابرة / نشر دار الصنيعي / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 198م
165	السنن (سنن أبي داود) / للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275هـ) / تحقيق محمد عوامة / نشر دار القبلة للثقافة الإسلامية جدة و مؤسسة الريان و المكتبة المكية / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1998م

166	السنن (سنن ابن ماجه) / للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزظيد القزويني الشهير بابن ماجه (ت 275هـ) / حكم على أحاديثه و آثاره و علق عليه العلامة محمد ناصر الدين الألباني ، و تحقيق علي بن حسن بن علي بن عبدالحميد الحلبي الأثري / نشر مكتبة المعارف للنشر و التوزيع / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1998م
167	سنن الدارمي / للحافظ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي السمرقندي (ت255هـ) / تحقيق فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي / نشر دار الكتاب العربي / الطبعة الثانية 1417هـ ـ 1997م
168	السنن الكبرى / للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت 458هـ) / تحقيق محمد عبدالقادر عطا / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 1999م
169	سنن النسائي (المجتبى) للإمام أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر النسائي (ت 303هـ) بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) / تحقيق مكتب التراث الإسلامي / نشر دار المعرفة بيروت / الطبعة الثانية 1412هـ ـ 1992م
170	السنن / لسعيد بن منصور الخرساني (ت 227هـ) تحقيق الدكتور سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حميد / نشر دار الصميعي / الطبعة الأولى 1414هـ ـ 1993م
171	سير أعلام النبلاء / للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ) / تحقيق شعيب الأرنؤوط / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى 1401هـ ـ 1981م
172	شأن الدعاء / لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت 388هـ) / تحقيق أحمد يوسف الدقاق / نشر دار الثقافة العربية / الطبعة الأولى 1404هـ 1984م
173	الشامل في أصول الدين / لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (ت 478هـ) / وضع حواشية عبدالله محمود محمد عمر / نشر دار الكتب العلمية / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 1999م
174	شذرات الذهب في أخبار من ذهب / لابن العماد الإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي (ت 1089هـ) / تحقيق محمود الأرنؤوط / نشر دار ابن كثير / الطبعة الأولى 1406هـ ـ 1986م
175	شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة من الكتاب و السنة و إجماع الصحابة و التابعين من بعدهم / للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (ت 418هـ) / تحقيق الدكتور أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي / نشر دار طيبة / الطبعة الثالثة 1415هـ ـ 1994م
176	شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك / لبهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني (ت 769هـ) / بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد / نشر دار الفكر بيروت / الطبعة الثانية 1409هـ ـ 1988م
177	شرح الأصول الخمسة / للقاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني / تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان / نشر مكتبة وهبة / الطبعة الثالثة 1416هـ ـ 1996م

178	شرح السنوسية الكبرى (عمدة أهل التوفيق و التسديد) / لأبي عبدالله السنوسي / تحقيق الدكتور عبدالفتاح عبدالله بركة / نشر دار القلم الكويت / الطبعة الألوى 1402هـ ـ 1982م
179	شرح العقائد النسفية / لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792هـ) / تحقيق محمد عدنان درويش / نشر مكتبة دار البيروني
180	شرح العقيدة الأصفهانية / لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني الدمشقي (ت 728هـ) / نشر مكتبة الرشد / الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1995م
181	شرح العقيدة الطحاوية / للقاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (ت 792هـ) / تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية 1413 هـ ـ 1993م
182	شرح العقيدة الواسطية / للشيخ محمد بن صالح العثيمين / خرج أحاديثه و اعتنى به سعد بن فواز الصميل / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الثانية 1415هـ
183	شرح قطر الندى و بل الصدى / للإمام أبي محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري (ت 761هـ) / تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد / نشر المكتبة العصرية بيروت / 1993م
184	شرح المقاصد / لمسعود بن عمر بن عبدالله الشهير بسعد الدين التفتازاني (793هـ) / تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة / نشر الشريف الرضي / الطبعة الأولى 1409هـ ـ 1989م
185	شرح المواقف / للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 811هـ) / عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني / نشر بمطبعة السعادة / الطبعة الأولى 1325هـ ـ 1907م
186	شرح نونية الإمام ابن القيم / لأحمد بن إبراهيم بن عيسى / نشر المكتب الإسلامي / الطبعة الثالثة 1406هـ ـ 19986م
187	شرح الهداية الأثيرية / لصدر الدين محمد الشيرازي (1050هـ) / ضبط و تصحيح محمد مصطفى فولادكار / نشر مؤسسة التاريخ العربي / الطبعة الأولى 1422هـ ـ 2001م
188	شرح حديث النزول / لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني الدمشقي (ت 728 هـ) / تحقيق محمد بن عبدالرحمن الخميس / نشر دار العاصمة / الطبعة الأولى 1414هـ ـ 1993م
189	شرح صحيح مسلم / للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف بن مرى الحزامي الحوراني الشافعي (ت 676هـ) / نشر مؤسسة قرطبة / الطبعة الأولى 1412هـ ـ 1991م
190	شرف أصحاب الحديث و نصيحة أهل الحديث / للحافظ أحمد بن علي بن ثابت المعروف بـ الخطيب البغدادي (ت 462هـ) / حققه عمرو عبدالمنعم سليم / نشر مكتبة ابن تيمية القاهرة / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1997م

191	الشريعة / للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت 360هـ) / تحقيق الدكتور عبدالله بن عمر الدميجي / بطع دار الوطن / الطبعة الأولى 1418هـ ـ 1997م
192	شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ) / تحقيق مصطفى أبو النصر شلبي / نشر مكتبة السوادي جدة / الطبعة الأولى 1412هـ ـ 1991م
193	الصحائف الإلهية / لشمس الدين السمرقندي (ت 690هـ) / تحقيق الدكتور أحمد عبدالرحمن الشريف / نشر مكتبة الفلاح / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م
194	تاج اللغة و صحاح العربية (الصّحاح) / لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 398هـ) / نشر دار إحياء التراث العربي بيروت / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 199م
195	صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان / للامير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت 739 هـ) / تحقيق شعيب الأرنؤوط / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية 1414هـ ـ 1993م
196	صحيح البخاري (الجامع الصحيح) / للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ) / تحقيق محب الدين الخطيب ، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي / نشر المطبعة السلفية / الطبعة الأولى 1400هـ
197	صحيح مسلم / للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ) / تصحيح و ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي / نشر المكتبة الإسلامية استانبول / الطبعة الأولى 1374هـ ـ 1955م
198	الصفات / للإمام أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ) / تحقيق الدكتور علي بن محمد بن ناصر الفقيهي / الطبعة الأولى 1403هـ ـ 1983م
199	الصفدية / لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني الدمشقي (ت 728هـ) / تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم / نشر دار الهدي النبوي و دار الفضيلة / الطبعة الأولى 1421هـ ـ 2000م
200	الصواعق المرسلة / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ) / تحقيق الدكتور علي بن محمد الدخيل الله / نشر دار العاصمة / الطبعة الثانية 1412هـ
201	صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام / لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ) / علق عليه علي سامي النشار / نشر دار الكتب العلمية بيروت
202	طبقات الحنابلة / للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء البغدادي الحنبلي (ت 526هـ) / حققه الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين / نشر الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة / 1419هـ ـ 1999م
203	طبقات الشافعية الكبرى / لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت 771هـ) / تحقيق الدكتور محمود محمد الطناحي و الدكتور عبدالفتاح محمود الحلو / نشر هجر للطباعة / الطبعة الثانية 1413هـ 1992م

204	طبقات الشافعية / لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة / تحقيق الدكتور الحافظ عبد العليم خان / نشر عالم الكتب بيروت / الطبعة الأولى 1407هـ
205	طبقات الفقهاء الشافعية / لتقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح (ت 643هـ) / تحقيق محيي الدين علي نجيب / نشر دار البشائر الإسلامية بيروت / الطبعة الأولى 1413هـ ـ 1992م
206	طبقات المفسرين / لأحمد بن محمد الأدنروي / تحقيق سليمان بن صالح الخزي / نشر مكتبة العلوم و الحكم المدينة المنورة / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 197م
207	طبقات المفسرين / لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ) / تحقيق علي محمد عمر / نشر مكتبة وهبة القاهرة الطبعة الأولى 1396هـ
208	طريق الهجرتين / للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ) / ضبط نصه و خرج أحاديثه و علق عليه عمر بن محمود أبو عمر / نشر دار ابن القيم / الطبعة الثانية 1414هـ ـ 1994م
209	العجاب في بيان الأسباب / للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني (852هـ) / تحقيق عبدالحكيم محمد الأنيس / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الأولى 1418هـ ـ 1997م
210	العدة في أصول الفقه / للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت 458هـ) / تحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المباركي / الطبعة الثانية 1410هـ ـ 1990م
211	عقائد الثلاث و السبعين فرقة / لأبي محمد اليمني (من علماء القرن السادس) / تحقيق محمد بن عبدالله زربان الغامدي / نشر مكتبة العلوم و الحكم / الطبعة الأولى 1414هـ
212	عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي / ليحيى بن حمزة العلوي (ت 749هـ) / تحقيق إمام حنفي سيد عبدالله / نشر دار الآفاق العربية / الطبعة الأولى 1422هـ ـ 2002م
213	عقيدة السلف أصحاب الحديث (الرسالة في اعتقاد أهل السنة و أصحاب الحديث و الأئمة / للإمام أبي عثمان إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني (ت 449هـ) / دراسة و تحقيق الدكتور ناصر بن عبدالرحمن بن محمد الجديع / نشر دار العاصمة الطبعة الأولى 1415هـ
214	عقيدة السلف لأبي إسحاق الرازي (ت 476هـ) و هو ملحق بآخر كتاب أبي إسحاق الرازي : الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، و تقدم ذكره انظر رقم (26) في قائمة المراجع
215	العقيدة السلفية في كلام رب البرية و كشف أباطيل المبتدعة الردية / لعبدالله بن يوسف الجديع / نشر دار الإمام مالك و دار الصميعي / الطبعة الثانية 1416هـ ـ 1995م
216	علل التثنية / لأبي الفتح عثمان النحوي الموصلي الشهير بابن جني / تحقيق الدكتور صبيح التميمي / نشر مكتبة الثقافة الدينية مصر 1413هـ ـ 1992م

217	عون المريد لشرح جوهرة التوحيد / تأليف عبدالكريم تتان ، و محمد أديب الكيلاني / نشر دار البشائر / الطبعة الثانية 1419هـ ـ 1999م
218	العين / للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ) / تحقيق الدكتور مهدي المخزومي ، و الدكتور إبراهيم السامرائي / نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت / الطبعة الأولى 14408هـ ـ 1988م
219	غاية المرام في علم الكلام / لعلي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي الشهير بسيف الدين الآمدي (ت 631هـ) / تحقيق حسن محمود عبد اللطيف / نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة / 1391 هـ
220	غريب الحديث / لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت 224هـ) / الناشر دار الكتاب العربي بيروت / مصورة عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ بحيدر آباد الدكن الهند // راقب الطبع الدكتور محمد عبدالمعيد خان ، الطبعة الأولى 1384هـ ـ 1964م
221	الغنية في أصول الدين / لأبي سعيد عبدالرحمن النيسابوري المعروف بالمتولي الشافعي (ت 478هـ) / تحقيق عماد الدين أحمد حيدر / نشر مؤسسة الكتب الثقافية / الطبعة الأولى 1406 هـ ـ 1987م
222	الفائق في غريب الحديث / لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت 583 هـ) / وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1996م
223	فتح الباري بشرح صحيح البخاري / للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ) / قرأ أصله تصحيحاً و تعليقاً الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، و رقم كتبه و أباوابه و أحاديثه محمد فؤاد عبدالباقي / نشر المكتبة السلفية / الطبعة الثانية 1400هـ
224	الفتوى الحموية الكبرى / لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني الدمشقي (ت 728هـ) / دراسة و تحقيق حمد بن عبدالمحسن التويجري / نشر دار الصميعي / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1998م
225	الفرق بين الفرق / لعبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأسفرائيني التميمي (ت 429هـ) / تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد / نشر المكتبة العصرية / الطبعة الثانية 1413هـ ـ 1993 م
226	الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان / لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني الدمشقي (ت 728هـ) / تحقيق الدكتور عبدالرحمن بن عبدالكريم اليحيى / نشر دار طويق للنشر و التوزيع / الطبعة الأولى 1414هـ
227	الفرق الكلامية (المشبهة و الأشاعرة و الماتريدية) نشأتها و أصولها و أشهر رجالها و موقف السلف منها / للدكتور ناصر العقل / نشر دار الوطن / الطبعة الأولى 1422هـ ـ 2001م
228	الفروق في اللغة / للحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري أبو هلال (ت بعد الأربعمائة) / نشر دار الآفاق الجديدة / الطبعة الثانية 1977م

229	الفصل في الملل و الأهواء و النحل / لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ) / تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر و الدكتور عبدالرحمن عميرة / نشر دار الجيل بيروت
230	فصل في بيان اعتقاد أهل الإيمان / لأبي طاهر إبراهيم بن أحمد القرشي / اعتنى به و شرحه أبو يحيى زكريا بن محمد المعناوي / نشر مكتبة الغرباء الأثرية
231	فصوص الحكم / لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (ت 339هـ) / تحقيق محمد حسن آل ياسين / نشر مطبعة المعارف بغداد / الطبعة الأولى 1396هـ ـ 1976م
232	شرح عبدالرزاق القاشاني على فصوص الحكم لابن العربي / نشر شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر / الطبعة الثالثة 1407هـ ـ 1987م
233	الفقيه و المتفقه / لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 462هـ) / تحقيق أبو عبدالرحمن عادل بن يوسف العزازي / نشر دار ابن الجوزي / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1996م
234	فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة / لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ) /ضبط و تقديم رياض مصطفى العبدالله / نشر دار الحكمة دمشق / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1996م
235	قاض القضاة عبدالجبار بن أحمد الهمذاني / للدكتور عبدالكريم عثمان / نشر دار المعرفة بيروت
236	قاعدة جليلة في التوسل و الوسيلة / شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت 728هـ) / دراسة و تحقيق الدكتور ربيع بن هادي عمير المدخلي / نشر مكتبة لينة / الطبعة الأولى 1409هـ ـ 1988م
237	القاموس المحيط / لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817هـ) / تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة السادسة 1419هـ ـ 1998م
238	قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر / للشريف محمد صديق حسن خان القنوجي (ت 1307هـ) / تحقيق الدكتور عاصم بن عبدالله القريوتي / نشر شركة الشرق الأوسط للطباعة عمّان الأ ردن / الطبعة الأولى 1404هـ ـ 1984م
239	قواعد العقائد / لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ) / تحقيق موسى محمد علي / نشر عالم الكتب / الطبعة الثانية 1405هـ ـ 1985م
240	القواعد الكلية للأسماء و الصفات عند السلف / للدكتور إبراهيم بن محمد بن عبدالله البريكان / نشر دار الهجرة للنشر و التوزيع / الطبعة الأولى 1414هـ ـ 1994م
241	القواعد المثلى / للشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله / بتقديم الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله 5 / 11 / 1404هـ

الرقم	المرجع
242	القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة / لمحيي الدين محمد بن بهاء الدين الشهير ببهاء الدين زاده (ت 952هـ) / تحقيق الدكتور رفيق العجم / نشر دار المنتخب العربي الطبعة ا لأولى 1418هـ ـ 1998م
243	الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء / لمختار بن محمود العجالي المعتزلي الشهير بتقي الدين النجراني (توفي في القرن السابع الهجري) / دراسة و تحقيق الدكتور السيد محمد الشاهد / نشر وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية مصر / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 1999م
244	الكتاب (كتاب سيبويه) / لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ) / تحقيق عبدالسلام هارون / نشر مكتبة الخانجي القاهرة / الطبعة الثالثة 1408هـ ـ 1988م
245	العدل و التوحيد و نفي التشبيه عن الله الواحد الحميد / للقاسم الرسي / و هو ضمن مجموع رسائل العدل و التوحيد ، جمع و تحقيق محمد عمارة / نشر دار الهلال / 1971م
246	العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير / للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت 1393هـ) / اعتنى به و علق عليه خالد بن عثمان السبت / نشر دار ابن القيم و دار ابن عفان / الطبعة الأولى 1424هـ ـ 2003م
247	العرش / لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ) /دراسة و تحقيق الدكتور محمد بن خليفة التميمي / نشر مكتبة أضواء السلف / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 1999م
248	العلو للعلي العظيم و إيضاح صحيح الأخبار من سقيمها / لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ) /دراسة و تحقيق الدكتور عبدالله بن صالح البراك / نشر دار الوطن / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 1999م
249	الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل (تفسير الزمخشري) / لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت 538هـ) / تحقيق عبدالرزاق المهدي / نشر دار إحياء التراث العربي بيروت / الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1997م
250	الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة / لمحمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ) / اعتنى به محمد عابد الجابري و حقق نصه مصطفى حنفي / نشر مركز دراسات الوحدة العربية / الطبعة الثانية 2001م
251	الكفاية في علم الرواية / لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 462هـ) / نشر دار الكتب العلمية بيروت / 1409هـ ـ 1988م
252	الكليات / لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت 1094هـ) / قابله و أعده للنسخ الدكتور عدنان درويش و محمد المصري / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى 1412هـ ـ 1992م
253	لباب الإشارات و التنبيهات / لفخر الدين الرازي (ت 606هـ) / تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا / نشر المكتبة الأزهرية للتراث / الطبعة الأولى 1986م
254	لباب المحصل في أصول الدين / لعبدالرحمن بن خلدون (ت 808 هـ) / تحقيق الدكتور رفيق العجم / نشر دار المشرق / الطبعة الأولى 195م

255	لسان العرب / لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري / نشر دار الفكر / الطبعة الأولى 1410هـ - 1990م
256	لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة و الجماعة / لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني (ت 478هـ) / تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود / نشر عالم الكتب / الطبعة الأولى 1385 هـ - 1965م
257	لوامع الأنوار البهية و سواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضية / للعلامة الشيخ محمد بن أحمد السفاريني / نشر المكتب الإسلامي و مكتبة أسامة الرياض
258	الماتريدية دراسة و تقويما/ لأحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي / نشر دار العاصمة / الطبعة الأولى 1413هـ
259	الماتريدية و موقفهم من توحيد الأسماء و الصفات / للشمس السلفي الأفغاني / نشر مكتبة الصديق الطائف / الطبعة الأولى 1413هـ - 1993م
260	المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبيعيات / لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ) / تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي / نشر دار الكتاب العربي / الطبعة الأولى 1410هـ - 1990م
261	المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين / لسيف الدين الآمدي (ت 631هـ) تحقيق الدكتور حسن محمود الشافعي / نشر مكتبة وهبة / الطبعة الثانية 1413هـ - 1993م
262	متشابه القرآن / للقاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415هـ) / تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور / نشر دار التراث
263	مجمع الزوائد و منبع الفوائد / للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 807هـ) / نشر دار الكتب العلمية / 1408هـ - 1988م
264	مجموع الفتاوى / شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت 728هـ) / جمع و ترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ، و ساعده ابنه محمد / نشر دار ع الم الكتب / 1412هـ - 1991م
265	المحرر الوجيزفي تفسير الكتاب العزيز / للقاضي أبي محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأ ندلسي (ت 546هـ) تحقيق المجلس العلمي بفاس / 1413هـ - 1992م
266	محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين / لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ) / راجعه و قدم له طه عبدالرؤوف سعد / نشر مكتبة الكليات الأزهرية
267	المحكم و المحيط الأعظم في اللغة / لعلي بن إسماعيل بن سيده (ت 458هـ) / تحقيق مصطفى السقى و الدكتور حسين نصار / نشر المكتبة التجارية / الطبعة الأولى 1377هـ - 1958م

الرقم	المرجع
268	المحيط بالتكليف / للقاضي عبدالجبار الهمذاني (ت 415هـ) / تحقيق عمر السيد عزمي و مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني / المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الأنباء و النشر / الطبعة الثانية 1422هـ ـ 2001م
269	مختار الصحاح / لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي / اخراج دائرة المعاجم بمكتبة لبنان / نشر مكتبة لبنان / 1989م
270	المختار في أصول السنة / للإمام أبي علي الحسن بن أحمد بن عبدالله بن البنا الحنبلي البغدادي (ت 471هـ) / تحقيق عبدالرزاق بن عبدالمحسن العباد البدر / نشر مكتبة العلوم و الحكم المينة المنورة / الطبعة الأولى 1413هـ
271	مختصر الحجة على تارك المحجة / لأبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (ت 490هـ) / تحقيق الدكتور محمد إبراهيم محمد هارون / نشر أضواء السلف / الطبعة الأولى 1425هـ ـ 2005م
272	مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية و المعطلة / لمحمد بن الموصلي / نشر مكتبة الرياض الحديثة
273	مختصر العلو للعلي الغفار (محتصر لكتاب العلو للعلي العظيم و إيضاح صحيح الأخبار من سقيمها / لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ) / اختصار و تحقيق الشيخ الألباني / نشر المكتب الإسلامي / الطبعة الثانية 1412هـ 1991م
274	المختصر في أصول الدين / للقاضي عبدالجبار و هو ضمن رسائل العدل و التوحيد ، جمع و تحقيق محمد عمارة / نشر دار الهلال / 1971م
275	مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين / للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية / تحقيق محمد حامد الفقي / نشر دار الكتاب العربي بيروت / الطبعة الثانية 1393 هـ ـ 1973 م
276	المدخل للسنن الكبرى / للحافظ البيهقي (ت 458هـ) / تحقيق الدكتور محمد ضياء الرحمن الأ عظمي / نشر مكتبة أضواء اليف / الطبعة الثانية 1420هـ
277	مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله (ت 290هـ) / تحقيق الدكتور علي سليمان المهنا / نشر مكتبة الدار بالمدينة المنورة / الطبعة الاولى 1406 هـ ـ 1986م
278	المسائل الخمسون في أصول الدين / لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت 606هـ) / تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا / نشر المكتب الثقافي
279	المستدرك على الصحيحين / للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت 504هـ) / تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1411هـ ـ 1990م
280	المسترشد على مزاعم المشبهة و المجسمة / للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (ت 246هـ) / تحقيق إمام حنفي عبدالله / نشر دار الأفاق العربية / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 2000م

281	المستصفى / لأبي حامد محمد بن محمد الطوسي الشهير بالغزالي / نشر المطبعة الأميرية ببولا ق / الطبعة الأولى 1324هـ
282	مسند البزار (البحر الزخار) / للحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق العتكي البزار (ت 292هـ) / تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن زين الله / نشر مكتبة العلوم و الحكم و مؤسسة علوم القرآن بيروت / الطبعة الأولى 1409هـ ـ 1988م
283	مسند الروياني / للحافظ أبي بكر محمد بن هارون الروياني (ت 307هـ) / ضبطه و علق عليه أيمن علي أبو يماني / نشر مؤسسة قرطبة / الطبعة الأولى 1416هـ 1995م
284	مسند الإمام أحمد بن حنبل / للإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241هـ) / أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى 1416هـ ـ 1995م
285	مصنف إبن أبي شيبة / للحافظ أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت 235هـ) / صححه محمد عبدالسلام شاهين / نشر دار الكتب العلمية بيروت / الطبعة الأولى 1416هـ ـ 1995م
286	مصنف عبدالرزاق / للحافظ أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت 211هـ) / تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي / نشر المكتب الإسلامي / الطبعة الثانية 1403هـ ـ 1983م
287	معالم أصول الدين / لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ) / تقديم و تعليق الدكتور سميح دغيم / نشر دار الفكر اللبناني / الطبعة الأولى 1992م
288	المعتزلة و أصولهم الخمسة و موقف أهل سنة منها / للدكتور عواد بن عبدالله المعتق / نشر دار العاصمة / الطبعة الأولى 1409هـ
289	معتقد أهل السنة في أسماء الله الحسنى / للدكتور محمد بن خليفة التميمي / نشر مكتبة أضواء السف / الطبعة الأولى 1419هـ ـ 1990م
290	معتقد فرق المسلمين و اليهود و النصارى و الفلاسفة و الوثنيين في الملائكة المقربين / للدكتور محمد بن عبدالوهاب العقيل / نشر مكتبة أضواء السلف / الطبعة الأولى 1422هـ ـ 2002م
291	معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) / لياقوت الحموي الرومي / تحقيق الدكتور إحسان عباس / نشر دار الغرب الإسلامي / الطبعة الأولى 1993م
292	المعجم الأوسط / للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360هـ) / تحقيق الدكتور محمود الطحان / نشر مكتبة المعارف / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م
293	المعجم الفسلفي / لمراد وهبة / نشر دار قباء للطباعة و النشر / 1998م

294	المعجم الفلسفي / للدكتور جميل صليبا / نشر الشركة العالمية للكتاب / 1414هـ ـ 1994م
295	المعجم الكبير / للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360هـ) / تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي / الطبعة الثانية
296	معجم مقاييس اللغة / لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ) / تحقيق عبدالسلام محمد هارون / نشر شركة الرياض للنشر و التوزيع و دار الجيل بيروت 1420هـ 1999م
297	المغني في أبواب التوحيد و العدل / القاضي أبي الحسن عبدالجبار الأسدآبادي (ت 415هـ) / تحقيق الدكتور محمد محمود قاسم
298	مغني اللبيب عن كتب الأعاريب / للإمام أبي محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري المصري (ت 761هـ) / تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد / نشر المكتبة العصرية بيروت / 1407 هـ ـ 1987م
299	مفاهيم القرآن / جعفر السبحاني / نشر مؤسسة الإمام الصادق / الطبعة الأولى 1412هـ
300	مفتاح دار السعادة و منشور ولاية أهل العلم و الإرادة /لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر الدمشقي المشتهر بابن قيم الجوزية (ت 751هـ) / نشر زمزم للنشر و التوزيع / الطبعة الأولى 1414هـ ـ 1994م
301	مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين / لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 330هـ) / تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد / نشر المكتبة العصرية بيروت / 1411هـ ـ 1990م
302	مقدمة إبن أبي زيد القيرواني / لأبي محمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) / بتقيد الشيخ بكر أبو زيد / نشر دار العاصمة / الطبعة الأولى 1414هـ
303	المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى / لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ) / بعناية بسام عبدالوهاب الجابي / نشر نور محمد
304	الملحة في اعتقاد أهل الحق / للعز بن عبدالسلام ، عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي (ت 660هـ) ، ضمن رسائل في التوحيد له / جمعها إياد خالد الطباع / نشر دار الفكر المعاصر بيروت و دار الفكر دمشق / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 1999م
305	الملل و النحل للشهرستاني / لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ) / تحقيق عبدالأمير علي مهنا و علي حسن فاعور / نشر دار المعرفة بيروت / الطبعة الأ ولى 1410هـ ـ 1990م
306	منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت 728هـ) / تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم / نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية / الطبعة الثانية 1411هـ ـ 1991م

307	منهج و دراسات لآيات الأسماء و الصفات / للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت 1393هـ) / نشر الدرا السلفية / الطبعة الرابعة 1404هـ ـ 19984م
308	المنية و الأمل / للقاضي عبدالجبار الهمداني (415هـ) / حققه الدكتور عصام الدين محمد علي / نشر دار المعرفة الجامعية / الطبعة الثانية 1422هـ ـ 2001م
309	المواقف في علم الكلام / لعبدالرحمن بن أحمد الأيجي (ت 756هـ) / نشر عالم الكتب بيروت
310	موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة و منهجه في عرضها / للدكتور صالح بن غرم الله الغامدي / نشر مكتبة المعارف للنشر و التوزيع / الطبعة الأولى 1424هـ ـ 2003م
311	الموجز / لأبي عمار عبدالكافي الأباضي / علق عليه الدكتور عبدالرحمن عميرة / نشر دار الجيل بيروت / الطبعة الأولى 1410هـ ـ 1990م
312	الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير و الإقراء و النحو و اللغة من القرن الأول غلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم و شيء من طرائفهم / جمع و إعداد وليد بن أحمد الحسيني الزبيري و إياد القيسي و مصطفى الحبيب و بشير القيسي و عماد البغدادي / نشر مجلة الحكمة / الطبعة الأولى 1424هـ ـ 2003م
313	كتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار ـ المعروف ـ بالخطط المقريزية / لأبي العباس أحمد بن علي المقريزي / نشر دار صادر بيروت
314	موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة عرضاً و نقداً / للدكتور سليمان بن صـ الح بن عبدالعزيز الغصن / نشر دار العاصمة / الطبعة الأولى 1416هـ ـ 1996م
315	موقف ابن تيمية من الأشاعرة / للدكتور عبدالرحمن بن صالح المحمود / نشر مكتبة الرشد / الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1995م
316	ميزان الإعتدال في نقد الرجال / لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ) / تحقيق علي محمد البجاوي / نشر دار المعرفة بيروت
317	النبوات / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت 728 هـ) / تحقيق الدكتور عبدالعزيز بن صالح الطويان / نشر مكتبة أضواء السلف / الطبعة الأولى 1420هـ ـ 2000م
318	النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية / لأبي علي الحسين بن سينا / نقحه الدكتور ماجد فخري / نشر دار الآفاق الجديدة بيروت / الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م
319	نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه و النظائر / لجمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي (ت 597هـ) / تحقيق محمد عبدالكريم كاظم الراضي / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى 1404هـ ـ 1984م

320	النصيحة في صفات الرب جل و علا / لأحمد بن إبراهيم الواسطي الشافعي المعروف بابن شيخ الحزاميين (ت711هـ) / تحقيق زهير الشاويش / نشر المكتب الإسلامي / الطبعة الرابعة 1405هـ ـ 1985م
321	نظم الفرائد و جمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية و الأشاعرة في العقائد للشيخ زادة ضمن المسائل الخلافية بين الأشاعرة و الماتريدية جمع بسام الجابي
322	نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز و جل من التوحيد (نقض الدارمي على المريسي) / حققه الدكتور رشيد بن حسن الألمعي / نشر مكتبة الرشد الرياض / الطبعة الأولى 1418هـ ـ 1998م
323	نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين / لأحمد بن حجر آل بوطامي آل بن علي / نشر درا الصميعي للنشر و التوزيع / 1413هـ ـ 1993م
324	النهاية في غريب الحديث / لمجد الدين أبي السعدات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت 606هـ) / تحقيق طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي / نشر المكتبة العلمية بيروت
325	النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى / لمحمد بن حمد الحمود / نشر مكتبة الإمام الذهبي الكويت / الطبعة الأولى 1413هـ ـ 1993م
326	و سطية أهل السنة بين الفرق / للدكتور محمد باكريم محمد باعبدالله / نشر دار الراية / الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1994م
327	الواضح في أصول الفقه / لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت 513هـ) / تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي / نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الأ ولى 1420هـ ـ 1999م
328	الوصية الكبرى / لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت 728هـ) / تحقيق أبي عبدالله محمد بن حمد الحمود / نشر مكتبة ابن الجوزي / الطبعة الثانية 1408هـ ـ 1988م
329	وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان / لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت 681هـ) / تحقيق الدكتور إحسان عباس / نشر دار الفكر

فهرس المحتوى

-